



TÍTULO

RESILIENCIA SOCIO-ECOLÓGICA Y TERRITORIO INDÍGENA

ESTUDIO DE CASO EN LOS VALLES ANDINOS DEL NORTE ARGENTINO

AUTORA

Sandra Bettina Ferrante

**Director
Curso**

Esta edición electrónica ha sido realizada en 2011

Carlos Montes del Olmo

Máster Propio en Medio Natural, Cambio Global y Sostenibilidad
Socioecológica

ISBN

978-84-694-3708-7

©

Sandra Bettina Ferrante

©

Para esta edición, la Universidad Internacional de Andalucía



Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas

Usted es libre de:

- Copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra.

Bajo las condiciones siguientes:

- **Reconocimiento.** Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).
- **No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
- **Sin obras derivadas.** No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.
- *Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.*
- *Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.*
- *Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.*



UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA

Sede Iberoamericana de La Rábida

XI Máster Propio en Medio Natural, Cambio

Global y Sostenibilidad Socioecológica



Resiliencia socio-ecológica y territorio indígena.

Estudio de caso en los valles andinos del norte argentino.



UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA

Sede Iberoamericana de La Rábida

XI Máster Propio en Medio Natural, Cambio Global y Sostenibilidad Socioecológica

Resiliencia socio-ecológica y territorio indígena.

Estudio de caso en los valles andinos del norte argentino.

Memoria presentada por: Sandra Bettina Ferrante

Realizado con la asesoría de:

Dr. Carlos Montes del Olmo. Universidad Autónoma de Madrid.

PROYECTO DE FIN DE MÁSTER

Presentado ante la Universidad Internacional de Andalucía como requisito para obtener el título de Máster Propio.

Diciembre de 2010

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Internacional de Andalucía por haberme otorgado la beca que me permitió participar en el XI Máster, y realizar este aprendizaje sumamente enriquecedor.

A las personas que trabajan en la sede de la UNIA en La Rábida, por la cordialidad y el cuidado con que tratan a todos los estudiantes.

A Carlos Montes, mi director, agradezco el apoyo que me brindó tanto durante las clases y como para realizar esta memoria, valoro especialmente la confianza con la que me honra.

A todos mis compañeros de clase en La Rábida por compartir debates, sueños y esperanzas.

A Suleiky por su amistad, por la profundidad de sus comentarios y por su incondicional apoyo; le agradezco por tanta y tan oportuna ayuda para realizar este trabajo.

A Frede por compartir motivos de inspiración y entusiasmo por vivir aprendiendo.

A mis padres, Amanda y Miguel, mi hermana Paola, a Julián mi sobrino y a toda mi familia, les agradezco porque creyendo en mis capacidades me ayudan a crearlas.

A mis compañeros en la lucha gremial para lograr condiciones dignas de trabajo en el Estado Argentino, porque juntos conquistamos, para todos, los derechos a seguir estudiando.

Al Qullamarka y especialmente a las familias de las comunidades de Abra del Sauce y Rodeo Colorado, por compartir conmigo todo un territorio de saberes y afectos.

Al Viento por su generosa manifestación de voluntaria simplicidad.



Resumen

La globalización del estilo de vida occidental es insostenible y está generando no sólo el calentamiento del planeta sino cambios acelerados y catastróficos a escala global. El tiempo para actuar (antes que pierda sentido hacerlo) se está agotando. Nuestras posibilidades para encontrar oportunidades en la crisis continuarán decayendo si no somos capaces de cambiar el paradigma que la originó y que alimenta a la sociedad del consumismo globalizado, con todas sus inequidades insostenibles. Es necesario insistir en la necesidad de generar bienestar económico (en sentido amplio), a partir de revertir injusticias sociales y ambientales. Tanto en sus aspectos económico, social y ambiental, el fortalecimiento de la resiliencia (en términos de capacidad para aprovechar en forma positiva situaciones imprevistas e incluso *a priori* adversas) en los socio-ecosistemas se propone como oportunidad para mejorar las condiciones de vida de las mayorías más desfavorecidas.

Este trabajo es de tipo cualitativo y exploratorio; su objetivo general es explorar eventuales relaciones entre los recientes enfoques de resiliencia socio-ecológica, que nutren cada vez con mayor énfasis las propuestas de las agencias de cooperación internacional para el desarrollo, y las visiones territoriales de los pueblos indígenas, particularmente en el norte de Argentina. Para ello: i) se analiza un caso representativo de los nuevos enfoques de resiliencia socio-ecológica en cooperación internacional, ii) se caracteriza el vínculo de la población indígena con su territorio mediante el estudio de la historia ambiental en el sur de los Andes Centrales, y iii) se estudian los elementos actualmente incluidos en las perspectivas territoriales de las comunidades e instituciones indígenas, en los valles andinos del norte de Argentina. Luego de presentar los hallazgos correspondientes a cada objetivo, se realiza una discusión general que integra resultados particulares y facilita un diálogo entre ambos enfoques. Finalmente, se sugieren algunas reflexiones respecto de los alcances del modelo de construcción de resiliencia en relación con las propuestas para aliviar la pobreza y conservar los ecosistemas, en territorios habitados por pueblos indígenas. Aunque se trata de dos perspectivas diferentes, esta memoria muestra que es posible compatibilizar el enfoque de resiliencia con las visiones territoriales amerindias. No sólo se trata de favorecer diálogos respetuosos, también es necesario advertir sobre los riesgos detrás de la mercantilización de la naturaleza. Caso contrario difícilmente se encuentren los territorios sagrados donde se extienden los invisibles lazos de la resiliencia indígena, que han logrado permanecer por siglos fuera del economicismo y la voracidad del capital monetario. Es en esa trama donde se encuentran alternativas de esperanza para abordar la problemática de cambio y crisis global, desde otros valores.

1. Introducción.....	5
1.1 Problemática.....	9
1.2 Objetivos.....	14
1.3 Plan de trabajo y estructura del documento.....	16
2. Marco conceptual.....	18
2.1 Introducción.....	18
2.2 Sostenibilidad.....	20
2.3 Resiliencia.....	25
2.4 Territorio.....	30
2.4.1 Principio de no discriminación.....	31
2.4.2 La cultura como invariante.....	33
2.4.3 La continuidad de espacios.....	35
2.4.4 Inscribiendo el tiempo, sacralizando el espacio.....	37
3. Materiales y metodología.....	40
3.1 Objetivo i.....	40
3.2 Objetivo ii.....	40
3.3 Objetivo iii.....	41
4. Resultados y discusión.....	44
4.1 Las raíces de la resiliencia.....	44
4.1.2 Creación de propiedad, capacidad y conexión.....	52
4.1.3 Conexiones: redes y asociaciones.....	55
4.1.4 Procesos de escalabilidad.....	56
4.2 Historia ambiental hacia el sur de los Andes Centrales.....	57
4.2.1 Delimitación geográfica de la zona de estudio.....	57
4.2.2 El clima actual y en la antigüedad.....	59
4.2.3 La población pre-hispánica.....	62
4.2.4 Los valles andinos como parte del Qollasuyu.....	63
4.2.5 Complementariedad vertical.....	65
4.2.6 Invasión española y colonialismo.....	68
4.2.7 El surgimiento del bucle de la pobreza.....	70
4.3. Territorio e instituciones indígenas en los valles andinos del norte de Argentina.....	73
4.3.1 Referencia sobre los pueblos originarios en Argentina.....	73
4.3.2 Elementos de la actual perspectiva territorial comunitaria.....	75
4.3.3 El territorio desde la institucionalidad indígena a escala regional.....	85
4.4. Discusión general.....	100
5. Conclusiones.....	106
6. Bibliografía.....	109

1. Introducción.

“Tras un tiempo de decadencia llega el punto crucial. Retorna la poderosa claridad olvidada. Existe un movimiento pero no se pone en movimiento a través de la fuerza...El movimiento es natural, elevándose espontáneamente. Esa es la razón por la cual la transformación de lo viejo deviene fácil y simple. Lo viejo se descarta y lo nuevo se introduce. Y en ambos casos de acuerdo con el tiempo, por lo que no se darán resultados perjudiciales”.
I Ching¹

Desde hace aproximadamente dos millones de años nuestros antepasados humanos, al igual que cualquier otro ser viviente, han interactuado y modificado el medio natural en forma continua. En algunos momentos de nuestra historia las relaciones entre las sociedades humanas y su entorno, promovieron el despliegue de extraordinarias manifestaciones culturales. En otros momentos, las alteraciones realizadas en el entorno, llevaron al colapso de numerosos pueblos en diferentes sitios del planeta. Desde mediados del siglo pasado, la presión demográfica, los hábitos de consumo, producción (y despilfarro) de bienes y servicios, junto con la acelerada utilización de grandes cantidades de energía, han resultado en que a escala global la relación entre la sociedad humana y la naturaleza, alcance dimensiones inauditas de insostenibilidad. En palabras, del poeta y filósofo de la sostenibilidad, Jorge Riechmann (2009) estamos atravesando una: “Crisis: la mayoría de nuestros avances son retrocesos”.

Es cierto que en el pasado de la humanidad, un gran número de sociedades han colapsado; sin embargo, la globalización del riesgo (Toledo, 2006) de colapso es una innovación muy reciente de la actual sociedad industrial. La crisis, no sólo financiera sino antes que ello social y ecológica, se profundiza. Los cambios se aceleran y una única especie, el *Homo sapiens*, es motor de todos ellos (Duarte, 2006). Restan dudas sobre las posibilidades de revertir esta crisis a tiempo de evitar los graves daños que la acompañan. Riechmann (2009) pregunta: “¿por qué lo estamos haciendo tan mal?”, luego examina la lista de estrategias empleadas para abordar la crisis e insiste en que si no se afrontan los problemas sistémicos, inherentes al destructivo orden socioeconómico, se continuará fracasando. El filósofo nos recuerda que los ropajes de Casandra son verdes en el siglo XXI. Sea actualmente tal como ha sido en los

¹ Párrafo del I Ching transcripto de la introducción a “El punto crucial” de Frijot Capra, ver referencia en la bibliografía.

relatos de la mitología griega, las consecuencias del descrédito ante las advertencias de Casandra pueden ser funestas. Sólo que ahora el escenario de las profecías no es Troya sino la Tierra en su totalidad, el único planeta todavía habitable para la humanidad.

Más aún, las malas nuevas ya no se anuncian desde el dudoso templo de Apolo, la información proviene de instituciones científicas. Entre los documentos que han recibido cierta atención mencionamos el elaborado por el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (PICC, 2007) y el Informe Stern (2006) para estimar los costos económicos de la adaptación y mitigación del cambio climático. En ambos documentos se destaca que factores como la geografía, la pobreza y la mayor dependencia de sectores económicos sensibles al clima (ej. agricultura, pesca, etc.) resultan en que el impacto negativo del cambio global afecte mayoritariamente al denominado mundo en desarrollo.

Como advierten algunas ONGs en Cataluña², nos estamos comiendo el mundo, literalmente. La humanidad en su conjunto consume mayor proporción de la productividad primaria neta total (presente y pasada) del planeta que cualquier otra especie animal. Aún así, sólo en las comunidades humanas es dónde el problema del hambre persiste. Más aún: se extiende, a gran escala temporal y espacial. Existen en la actualidad más de dos mil millones de personas con problemas de nutrición, lo cual no suele resultar tanto de problemas de insuficiente nivel de producción como de desigualdades, cada vez más acuciadas, en la distribución de los alimentos. Las hambrunas generalizadas, así como su contracara de obesidad, constituyen un rasgo característico de las sociedades de la única especie animal con pretensiones de obra maestra de la evolución.

No sólo se consumen a alta tasa las reservas de energía no renovable³, sino que recursos renovables como el agua (Fig. 1) resultarán escasos en pocos años si se considera, a igual nivel de consumo que el actual, el aumento previsto para la población mundial (Postel *et al.* 1996). Es indispensable resaltar que estimar el consumo de agua (y de muchos otros recursos naturales) como función del crecimiento demográfico es casi una ingenuidad, el hogar donde nace cada nuevo individuo constituye un condicionante feroz de su potencial como consumidor. A principios del siglo XXI, millones de personas continúan naciendo en hogares donde el agua, no siempre potable, llega en baldes y transportada por

² Campaña “No te comas al mundo” impulsada durante el año 2009 por Accion Ecologista, Observatorio de la deuda, Xarxa de Consum Solidari y Veterinarios sin Fronteras.

³ En realidad, sería más preciso indicar que hasta el petróleo constituye un recurso renovable...renovable en el orden de miles de millones de años.

niños y mujeres de a pie. La contracara de esas situaciones la constituye el crecimiento exponencial en el consumo de agua, casi siempre potable, a nivel suntuario e industrial.



Fig. 1. Afiche del Proyecto “Ante la destrucción ambiental, Organización” presentado en la Exposición de Arte por la Justicia Climática en la Cumbre sobre Cambio Climático (COP 16) realizada en Cancún (Mexico) del 29 de noviembre al 10 de diciembre de 2010.

No son pocos, y menos aún desinteresados, quienes insisten en la contabilidad de consumos según estimaciones casi exclusivamente asociadas al crecimiento demográfico. Está claramente establecido que las mayores tasas de despilfarro energético, así como de utilización y contaminación de recursos naturales, corresponde principalmente a sociedades altamente industrializadas que, aunque tienen tasas de crecimiento poblacional negativas, aumentan en forma sostenida su nivel de consumo. Aún así, la demografía del siglo XXI ya no es la que documentaba indignado Galeano (1988) cuando escribió en “Las venas abiertas de América Latina”, tiempos en que la densidad poblacional de Haití era la misma que la de Italia. Para dentro de unos quince años, se estima que mientras la población de los países ricos será la misma, la población que sobrevive con menos de uno o dos dólares diarios habrá crecido en dos mil millones (Toledo, 2006). En términos absolutos la cifra abruma y presupone graves problemas humanitarios. En términos relativos, la cuestión es diferente. Si actualmente contabilizamos los consumos de la proporción de población consumidora de ese Norte rico, que excede cualquier geografía, en su

relación de inequidad creciente con los sobrevivientes del Sur; encontraremos lo que se ha llamado la metáfora de la sociedad del 20/80 (Taibo, 2009).

En forma sencilla esa regla se refiere a que el 20% de la población, lo constituyen los elegidos para participar del banquete donde se consumen el 80% de los recursos del planeta. No es muy difícil imaginar que el otro 80% de la humanidad come las sobras que caen de la mesa. Tampoco debería sorprender la perspectiva sobre el futuro próximo. La cantidad de población en el Norte del mundo deja de crecer, pero como la expectativa de vida para esa minoritaria parte de la humanidad casi dobla la de la mayoría sureña, no sólo continuarán consumiendo sino que la harán en una proporción mucho mayor.

Acaso, ¿civilización es necia arrogancia pretendiendo sostener lo insostenible? Puede que las paradojas perdieran su aplicación pedagógica. Tal vez como sociedad, y más allá de las responsabilidades diferenciales, tengamos oportunidad de cambiar antes de que la actual crisis de nuestro sistema socio-ecológico desemboque en colapso. Nuestro colapso. Apenas el de una especie más en el holocausto de la acelerada y sexta extinción de biodiversidad. A casi nadie le cabe duda, la globalización del estilo de vida occidental es insostenible y está generando no sólo el calentamiento del planeta sino cambios acelerados y catastróficos a escala global. Aceleración creciente en los cambios antrópicos que alcanzando escala global, inciden en el funcionamiento global de la ecosfera. Más territorio, más culturas, más especies devoradas (asimiladas hasta perder posibilidad de diferenciarse) más rápidamente. Cambios inciertos, acelerados y globales ¿Acaso no es el tiempo un recurso no renovable? El tiempo para actuar (antes que pierda sentido hacerlo) se está agotando. Nuestras posibilidades para encontrar oportunidades en la crisis continuarán decayendo si no somos capaces de patear el tablero de los valores que pretende imponer la sociedad del consumismo globalizado.

1.1 Problemática.

Desde que surge como concepto, la sustentabilidad⁴ (Constanza *et al.* 1995) ha suscitado un amplio debate y no pocas confusiones. Aún así, lo único que parece estar claro es que todos quieren ser, al menos parecer, sostenibles o sustentables. Aunque sea a fuerza de retórica y de cinismo políticamente correcto, la sustentabilidad se ha convertido en un imperativo categórico: es buena para mí y es bueno

⁴ Aquí usaremos sustentabilidad y sostenibilidad en forma indistinta, sin desconocer que para muchos autores aún se sostiene el debate sobre traducciones y significado.

que se generalice (¿en todos los ámbitos y hasta que se apague el Sol?). Uno de los riesgos detrás de su generalización, cuando ésta sucede exclusivamente a nivel discursivo, surge del despliegue de ficciones que involucra. Suele ser cada vez más usual, creer, hablar e intentar practicar actividades *per se* insostenibles, como el turismo o la extracción petrolera, como si lo fueran. Lo mismo sucede con el desarrollo económico y su pretendida sostenibilidad. El desarrollo sostenible no sólo es un *oxymoron* y una creencia cada vez más difícil de sostener (Rist, 2002), sino que devino en una ficción extremadamente riesgosa en sus aspectos prácticos que suele acompañarse de daños colaterales e imprevistos, que se pretende invisibilizar en el auspicioso mercado de buenas intenciones.

Las “buenas intenciones” del colonialismo difícilmente se diferencian de aquellas que fundamentan la visión hegemónica sobre el desarrollo (Rist, 2002). Así, unos y otros, hasta poco tiempo atrás y aún en contextos tan diferentes como los de Africa y América Latina, dirigían gran parte de las intervenciones relacionadas con el alivio de la pobreza rural a quienes se debía “modernizar”. Actualmente, casi nadie cuestiona que allí donde llegó “el beneficio de la modernización” (la mayoría de las veces pobremente traducido como “revolución verde”, urbanización desmedida y/o industrialización contaminante) no sólo no se mejoró la calidad de vida de los sectores más amplios de la población sino que se profundizó el deterioro ambiental y la desigualdad social.

Tales han sido los estragos que incluso se plantea la necesidad de “sobrevivir al desarrollo” (Latouche, 2004). Ante la acumulación de experiencias y evidencias de fracasos en materia de cooperación, surgen cuestionamientos sobre los supuestos que sustentan las acciones relacionadas con la promoción del desarrollo rural, y se extienden las concepciones críticas y alternativas (Gasché, 2004). Si bien se presentan nuevos contextos de aparente diálogo y respeto por la diversidad cultural, los riesgos de ficciones de interculturalidad no desaparecen aunque se solapan. Con el nuevo milenio y el aceleramiento de las diferentes dimensiones de las crisis a escala global, los discursos continúan cambiando a mayor velocidad que las prácticas.

En ese marco de innovaciones en enfoques relacionados con la promoción del desarrollo surge recientemente la perspectiva territorial. En este caso se trata de una concepción de la geografía que pone de relieve la construcción social ligada al ámbito espacial y facilita la integración de instrumentos de las políticas públicas de asistencia social y/o promoción de desarrollo particularmente, aunque no en forma exclusiva, en áreas rurales. Tal como menciona la FAO (2005), “no es casual la aparición de la

territorialidad". La idea de desarrollo territorial pretende promover "el diálogo social dentro de un territorio" con vistas a hacer más eficientes las intervenciones relacionadas con el alivio de la pobreza, construir credibilidad entre actores públicos y privados, y fortalecer la cohesión social para mejorar el uso y el manejo local de los recursos (FAO, 2005).

Aunque el enfoque territorial pone el énfasis en la trama social existente en un espacio geográfico determinado con vistas a mejorar la calidad de vida de sus habitantes, se trata también de una perspectiva que facilita abordar la problemática de la exclusión rural en articulación con la gestión sostenible de los sistemas socio-ecológicos. En ese sentido, es de destacar por un lado que la dependencia directa que la población más empobrecida de la Tierra tiene con el denominado medio ambiente es muy alta y está relacionada con la obtención cotidiana de alimentación y resguardo. Por otro lado, la cruz de esa misma moneda muestra a las sociedades industrializadas viviendo una ilusión perversa de consumo ilusoriamente desmaterializado, virtual despilfarro. Las cosas se tiran porque un sin número de artilugios de mercado inducen la creencia de que es más barato producirlas (y transportarlas a lo largo de miles de kilómetros) que repararlas (allí donde se rompen). Completando: las cosas se tiran porque es más barato producirlas en el Sur que repararlas en el Norte. De ahí que a nadie sorprende que los desafíos y urgencias que plantea el cambio global presenten diferencias Norte-Sur.

Aún así, es necesario insistir en la necesidad de generar bienestar económico (en sentido amplio), a partir de revertir inequidades sociales, en simultaneidad con la conservación de la naturaleza. En cierta forma, se trata de quebrar el actual bucle de creciente aceleración de injusticia ecológica y localizar los beneficios asociados con el sostenimiento de los servicios que ofrecen los ecosistemas en el mismo sitio donde se están produciendo. De ahí, que tanto en sus aspectos económico, social y ambiental, el fortalecimiento de la resiliencia (en términos de capacidad para aprovechar en forma positiva situaciones imprevistas e incluso *a priori* adversas) en los socio-ecosistemas se proponga como oportunidad para mejorar las condiciones de vida de las mayorías más desfavorecidas (WRI, 2009).

La importancia de alcanzar sostenibilidad ambiental y su relación con la necesidad de revertir las inequidades sociales y económicas, también queda reflejada en los Objetivos de Desarrollo del Milenio que fijan las Naciones Unidas en el año 2000 (Fig. 2). Sin embargo, a la luz de los escasos logros obtenidos en esa dirección cabría considerar si los enfoques que pretenden de avanzar hacia un mundo social y ecológicamente más equilibrado y estable, intentan al mismo tiempo alguna subversión de "las actuales

tendencias expansivas de los activos financieros, los agregados monetarios y la mercantilización de la vida en general... (ya que caso contrario constituirían una propuesta) tan ingenua y desinformada que raya en la estupidez. El objetivo de hacer social y ecológicamente sostenible el desarrollo de estas tendencias es así profundamente irrealista y solo cobra sentido como instrumento para esterilizar las críticas" (Naredo, 2009).

	1. Erradicar la pobreza extrema y el hambre
	2. Lograr la enseñanza primaria universal
	3. Promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer
	4. Reducir la mortalidad de la niñez
	5. Mejorar la salud materna
	6. Combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades
	7. Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente
	8. Fomentar una asociación mundial para el desarrollo

Fig. 2. Objetivos de Desarrollo del Milenio (2000), Organización de las Naciones Unidas.

La gravedad de los problemas presentados y la recurrencia de fracasos en el intento de solucionarlos, podrían justificar que se preste alguna atención a nuevos enfoques. Más aún cuando la rapidez y la intensidad de los cambios que se producen a escala global están pariendo nuevas formas de pensar-actuar (Tapia *et al*, 2009). Los cambios de paradigma que se requieren permitirían romper con la dicotomía que existe entre conservación de la naturaleza y desarrollo, en términos de buen vivir, resultando en el diseño de modelos de intervención centrados principalmente "en la gestión sistémica de las relaciones y los procesos que vinculan los sistemas humanos y naturales, y no tanto en la gestión de sus componentes" (Tapia *et al*, 2009). En ese sentido, mencionamos la tesis presentada por EcoEspaña y el World Resource Institute (WRI, 2009): "Recursos mundiales sostiene que empresas diseñadas adecuadamente pueden generar resiliencia económica, social y medioambiental que amortigüe los impactos del cambio climático y ayude a conseguir la necesaria estabilidad social. Una mayor resiliencia debe ser parte de la respuesta ante el cambio climático. Los esfuerzos que fomentan la resiliencia suponen los primeros pasos para salir de la pobreza".

Ahora bien, ¿cuáles son los territorios donde se extienden estas nuevas perspectivas sobre resiliencia y su contribución en el desarrollo sostenible en momentos de cambios acelerados e inciertos? Por una parte, se trata de geografías donde vive población humana empobrecida y, aunque la urbanización crezca, son ámbitos mayoritariamente rurales. Por otra parte, se trata de ecosistemas donde, aunque pueden convivir diferentes procesos de deterioro ambiental, junto con amenazas de innovaciones o aceleraciones de degradación; aún queda naturaleza⁵ y se podría asociar diversidad cultural custodiándola. Parte del mapa, sobre el que se extienden los nuevos enfoques de resiliencia socio-ecológica coincide, sin ninguna pretensión de exclusividad, con territorio indígena. Vale aclarar: territorio actualmente ocupado principalmente por población originaria y que a lo largo de generaciones se ha sostenido junto con sus entornos.

Los nuevos enfoques de resiliencia socio-ecológica involucran, entre otras, propuestas para mejorar los medios de vida de población empobrecida perteneciente a diferentes pueblos indígenas. De ahí que se trate de territorios donde en numerosas ocasiones se han desplegado relaciones de encuentro con el medio natural y de integración con el mismo en términos de co-evolución sostenible. Cabe señalar que para autores como Nietschmann (2006) la coincidencia podría ser tal que involucra el “concepto de conservación simbiótica”, señalando que la diversidad biológica y la diversidad cultural son mutuamente dependientes, en beneficio mutuo de ambas, y geográficamente coexistentes.

Este trabajo es de tipo cualitativo y exploratorio, por lo tanto no ambiciona contrastar ninguna hipótesis ni pretende generar información suficiente para ello. Aún así, la investigación realizada se sustenta en una hipótesis de trabajo que conviene explicitar, ya que en base a ella se construyen las reflexiones y conclusiones de esta memoria. Más allá de las argumentaciones presentadas en relación con la importancia de la problemática que se aborda y las necesidades, aún urgencias, que justifican las reflexiones con vistas a resolverlas, este trabajo tiene como punto de partida la siguiente hipótesis:

- ❖ la resiliencia, en aquellos socio-ecosistemas donde se verifica cierta continuidad entre las sociedades humanas y los ecosistemas que en forma directa proporcionan sus medios de vida, se fundamenta y se construye en forma dinámica según las particularidades de los vínculos

⁵ Por supuesto que no se pretende hacer alusión a ninguna suerte de naturaleza prístina sino más bien referenciar aquellas regiones donde predominan los procesos ecosistémicos antes que los industriales.

territoriales donde se entrelazan decisiones racionales, afectivas y espirituales (Fig. 3). Es en el sistema de valores y en los principios compartidos por las comunidades humanas donde se encuentran las raíces de la resiliencia.

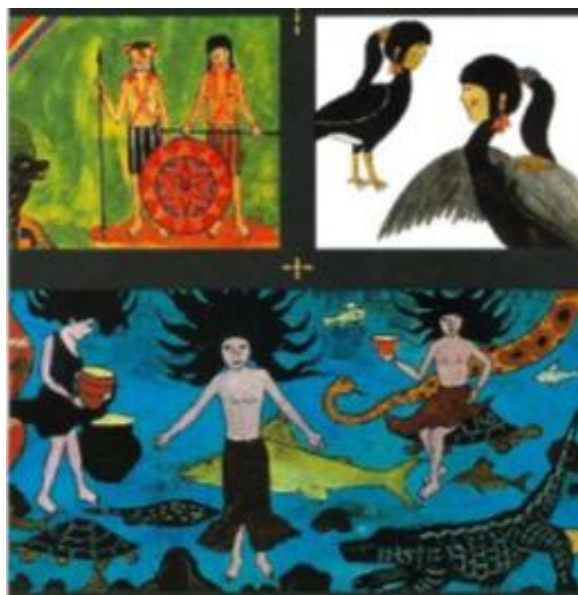


Fig. 3. Portada de “Tierra adentro” (ver referencia bibliográfica al final) con dibujos de indígenas amazónicos mostrando sus visiones territoriales.

Excede los alcances de este trabajo comprobar la hipótesis precedente, sin embargo se espera que el manifestarla facilite la comprensión y lectura del documento. Especialmente interesa aquí insistir en que la hipótesis de partida motiva un estilo de investigación donde el énfasis no se pone en la descripción del conjunto de prácticas de gestión de los ecosistemas, a las que luego se les “descubre” una racionalidad sostenible; sino que se opta por el camino inverso. La idea de partida es que la resiliencia (o su ausencia) reside en los fundamentos del vínculo entre las sociedades y sus territorios, de ahí que las estrategias y prácticas de gestión adaptativa sean simplemente una consecuencia del sistema de valores que les subyace. Reiteramos, ese enunciado no se comprueba aquí pero es obvio que existen sobrados ejemplos donde lamentar que suceda lo contrario.

1.2 Objetivos.

Por los motivos expuestos, el objetivo general de este trabajo es explorar eventuales relaciones entre los recientes enfoques de resiliencia socio-ecológica, que nutren cada vez con mayor énfasis las

propuestas de las agencias de cooperación internacional para el desarrollo, y las visiones territoriales de los pueblos indígenas, particularmente en el norte de Argentina. En ese marco, se propone:

- objetivo i) analizar un caso representativo de los nuevos enfoques de resiliencia socio-ecológica en cooperación internacional, la propuesta desarrollada en el Informe de Recursos mundiales (WRI, 2009) que lleva por título “Recursos Mundiales. Las raíces de la resiliencia”,
- objetivo ii) caracterizar el vínculo de la población indígena con su territorio mediante el estudio de la historia ambiental en el sur de los Andes Centrales, y
- objetivo iii) estudiar los elementos actualmente incluidos en las perspectivas territoriales de las comunidades e instituciones indígenas, en los valles andinos del norte de Argentina.

Luego de presentar los hallazgos correspondientes a cada objetivo, se realiza una discusión general que pretende integrar los resultados particulares y considera un eventual dialogo entre ambos enfoques. En ese marco, se sugieren algunas reflexiones respecto de los alcances del modelo de construcción de resiliencia en relación con las propuestas para aliviar la pobreza y conservar los ecosistemas, en territorios habitados por pueblos indígenas. Aunque se trata de dos perspectivas diferentes, para compatibilizar el enfoque de resiliencia con las visiones territoriales amerindias, se parte de la idea de que ambos referencian posibilidades de gestión de los ecosistemas que pueden complementarse en el marco de procesos de diálogo respetuoso.

En esta memoria, las problemáticas de sostenibilidad se abordan pretendiendo una reflexión sobre los fundamentos, principios y valores que orientan las prácticas concretas. En particular, aquellas acciones relativas a la conservación de la naturaleza que, al mismo tiempo, promueven alternativas al enfoque “clásico” y sesgado de desarrollo, aquél que se ha caracterizado por la reducción del bienestar al crecimiento económico y a la modernización, expresado en prácticas donde fue particularmente escaso el protagonismo de las poblaciones locales involucradas. Entre esas alternativas, seleccionamos la propuesta que integra el Informe del WRI debido a la actualidad del mismo, a las innovaciones de enfoque que propone y a la relevancia de las instituciones que lo han elaborado.

Dos advertencias adicionales sobre este trabajo que interesa explicitar. No se pretende con estas páginas suplantar el debate que muchos pueblos indígenas están desarrollando en la evaluación de alternativas de gestión para sus territorios. Y menos aún se intenta aquí idealizar las relaciones territoriales que actualmente despliegan los pueblos amerindios en sus espacios de vida, habida cuenta

que unos y otros han cambiado y continuarán haciéndolo. Ni naturaleza prístina, ni “buenos salvajes”. Las luchas por las restituciones territoriales y por la justicia ecológica no requieren mitos ridículos; son justas en sí mismas y necesarias para resolver las múltiples crisis en el marco del actual cambio global. Recrear ficciones de sostenibilidad constituiría nuevos ensayos de autoengaño que sólo distraen mientras los problemas sociales y ambientales continúan agravándose.

1.3 Plan de trabajo y estructura del documento.

Este documento está estructurado en seis capítulos, cuya extensión y secciones se presentan sobre el comienzo del trabajo, en el Índice. Hasta este punto se ha desarrollado el primer capítulo, en el cuál se realiza una introducción referida al tema a tratar en esta memoria y los alcances de la problemática con la que está relacionada. Tal como se propone en el título del presente trabajo, aquí se exploran las relaciones entre, de una parte, los nuevos enfoques de fortalecimiento de la resiliencia (premisa para abordar en forma integral las problemáticas de la pobreza y la sostenibilidad en el desarrollo, en tiempos de cambio global) y, de otra parte, las percepciones que tienen los pueblos indígenas respecto del territorio donde desarrollan sus medios de vida. Es en el **Capítulo 1. Introducción**, donde además de justificar la importancia de esta memoria se hace explícita la hipótesis de trabajo (que sostiene la idea de partida del mismo) y se enuncian los objetivos específicos que se pretende cumplir y el carácter cualitativo del presente estudio.

En el capítulo siguiente, **2. Marco conceptual**, luego de una introducción se dedican tres secciones, una para cada uno de los conceptos clave en esta memoria. Para el primero de ellos, *Sostenibilidad*, se consideran los inicios del debate de ese término y algunas perspectivas a futuro, particularmente aquellas relacionadas con el reconocimiento de que las características de nuestras sociedades consideradas a nivel global, son marcadamente insostenibles. Luego, se aborda el concepto de *Resiliencia*; se considera el contexto disciplinario en que surge y su incorporación actual en enfoques multidisciplinarios vinculados con la gestión de los sistemas socio-ecológicos. Sobre el final del segundo capítulo se incluyen reflexiones que sobre el concepto de *Territorio*, a partir de las perspectivas que fundamentan la relación particular que sostienen los pueblos amerindios con sus espacios de vida.

El capítulo más breve de esta memoria es el que ocupa el tercer lugar, **3. Materiales y metodología**. Como su título indica está referido a los materiales considerados para la construcción de los datos y a la explicitación del tipo de información secundaria que se incluye en el presente trabajo. Adicionalmente se proporcionan aquellos elementos que permiten justificar la selección de las comunidades indígenas y sus

instituciones a nivel de la región de los valles andinos del noroeste de Argentina, que fueron incluidas en esta reflexión.

Una vez delimitado el carácter de la investigación, los materiales y metodología empleados en ella, se continúa con la presentación de hallazgos en el capítulo **4. Resultados y discusión**. En este caso, el capítulo se encuentra dividido en cuatro secciones. Cada una de las tres primeras secciones, remite a un objetivo específico. La cuarta sección, en cambio, integra los resultados particulares para sostener una discusión general.

La primera sección del capítulo **4. Resultados y discusión**, se titula *Las raíces de la resiliencia* en una clara referencia al Informe de Recursos Mundiales que se resumen y analiza en ese apartado. La sección siguiente está referida a la *Historia ambiental en el sur de los Andes Centrales* y propone un recorrido que considera la base de recursos ecosistémicos, la variabilidad ambiental y los cambios socio-políticos que acompañaron los procesos de aprendizaje de las sociedades humanas en las geografías mencionadas. En la tercera sección del cuarto capítulo, *Territorio e instituciones indígenas en los valles andinos del norte de Argentina*, luego de presentar algunas referencias de contexto relativas a los aborígenes en Argentina, se abordan los elementos que permiten caracterizar las relaciones territoriales de las poblaciones originarias de la zona mencionada, a nivel comunitario y regional. En la última sección del cuarto capítulo, se integran los resultados parciales y se procede a un análisis general del documento considerando un eventual diálogo entre los enfoques estudiados.

Finalmente en el quinto capítulo, se sintetizan los resultados obtenidos y se sugieren una serie de reflexiones que son presentadas a modo de **5. Conclusiones** de esta memoria. De esa manera, se contribuye a integrar y compatibilizar los enfoques de construcción de resiliencia en la gestión de sistemas socio-ecológicos incorporando elementos de las concepciones territoriales indígenas desplegadas en el sur de los Andes Centrales.

2. Marco conceptual.

*"--En una adivinanza cuyo tema es el ajedrez ¿Cuál es
la única palabra prohibida?
Reflexioné un momento y repuse:
--La palabra ajedrez.
--Precisamente..."*
JL Borges⁶

2.1 Introducción.

En el Babel moderno (quizás en el post-moderno si ello no fuera un contrasentido⁷), cuanto más se escribe menos se comprende y menos aún se dialoga. Con un agravante, en nuestra nueva torre se hablan cada vez menos idiomas⁸. Tal vez, a fuerza de usarlas algunas palabras se gastan y se tornan banales, superficiales, (in) soportables por leves⁹. Parecería que el lenguaje perdió, hace tiempo, la soberanía que le atribuía Foucault. Creamos palabras y hacemos como si compartiéramos sus significados. Algunos creen que crean (también palabras) con sus creencias, otros descreen de sus creaciones. Pareciera que las palabras se gastan, pareciera que no son capaces de perdurar en su significado. Menos aún de compartirlo profundamente.

Quizás suceda que algunas palabras adaptan su significado, lo reorganizan, para permanecer en el tiempo. Gatopardismo que no debería confundirse con sostenibilidad. El lenguaje es dinámico pero ¿no será que también en él se aceleran los cambios? Tanto es así que hay palabras que quedan obsoletas sin siquiera haber tenido uso. Tal vez las palabras reproduzcan la huella del cinismo que pisotea nuestro tiempo en este mundo.

En una única palabra, ¿qué grado de pluralidad de significados nos interesa admitir? Tanta que se pueda decir todo a riesgo de no decir nada. Tan poca que como para decir lo suficiente pero a riesgo de

⁶ El jardín de los senderos que se bifurcan. Ficciones. 1956 (1986).

⁷ Es interesante la reflexión que propone Naredo (2009) en una de las referencias de su libro "Luces en el laberinto", sobre el contra sentido que encierra el término. El autor señala: "cabría decir que esas modernidades de ayer resultan obsoletas hoy, pero no que estamos viviendo una imposible postmodernidad",

⁸ Las culturas y sus idiomas se exterminan a velocidades superiores que las correspondientes a las de pérdida de biodiversidad.

⁹ En alusión al título del libro de Milan Kundera: "La insoportable levedad del ser".

excluir otros significados. Palabras no escasean, hay suficientes para cada significado (en ocasiones ni siquiera son necesarias para comunicarse). Pero seguimos inventándolas, igual que hacemos con otros artefactos, para desechar las que les antecedieron contaminando torrentes de significado. Si nos detuviéramos a pensar, si al menos disminuyéramos la velocidad de nuestro tránsito por la vida (o el ruido que lo acompaña), tendríamos algún tiempo y alguna posibilidad de compartir nuestras creaciones, entre otras, los significados de nuestras palabras.

En este trabajo se utilizan, principalmente, tres conceptos que comparten tanto la pluralidad de significados que se les han otorgado como la esperanza que generan cuando se los involucra en nuevos enfoques; no sería exagerado afirmar que tal vez prometan o confundan alguna utopía. Además de ello, y sin olvidar que la innovación de perspectivas no garantiza superar ámbitos discursivos, resulta relevante reflexionar sobre si los nuevos enfoques sugieren alguna (necesaria) ruptura con el paradigma hegemónico actual, lo cuál constituiría un pre-requisito para tener alguna probabilidad de éxito en resolver las actuales crisis en lo social, lo económico, lo ecológico, lo político, etc.

Es indispensable convencerse: no tenemos ninguna posibilidad de éxito, en términos de encontrar y poner en marcha alguna solución a las crisis actuales, en el marco de la racionalidad que las han generado. De ahí que la necesidad de cambiar de paradigma se considere previa al despliegue de nuevos enfoques. Recordemos aquí la idea de paradigma social que propone Fritjot Capra (1996), generalizando la noción de paradigma científico propuesta por Khun, y describiéndolo como “una constelación de conceptos, valores, percepciones y prácticas compartidos por una comunidad, que conforman una particular visión de la realidad que, a su vez, es la base del modo en que dicha comunidad se organiza”. Ese paradigma, el de la cultura occidental, no sólo ha influenciado al resto del mundo sino que se ha logrado imponer, las más de las veces en forma violenta sobre otros sistemas de creencias y valores; sobre una vasta diversidad de culturas y territorios. Más aún, esa imposición, la hegemonía de esa forma particular de comprender el mundo, constituye el cimiento de los actuales cambios antropogénicos de efecto global. El paradigma hegemónico en las actuales sociedades occidentales consiste en una “enquistada serie de ideas y valores, entre los que podemos citar la visión del universo como un sistema mecánico compuesto de piezas, la del cuerpo humano como máquina, la de la vida en sociedad como una lucha competitiva por la existencia, la creencia en el progreso material ilimitado a través del crecimiento económico y tecnológico y, no menos importante, la convicción de que una sociedad en la que la mujer

está por doquier sometida al hombre, no hace más que seguir las leyes de la naturaleza” (Fritjot Capra, 1996).

De ahí, la necesidad de reconsiderar todos los supuestos incluidos en el paradigma dominante y la urgencia con que hay que acometer esa tarea dado que es de vital importancia para el destino de toda la humanidad. No se trata de una especulación del “ecologismo”; está en juego nuestra continuidad como especie en los términos que sintetiza Jorge Riechmann (2009) de “humanidad libre en una Tierra habitable”. Compartimos con Capra (1996) que uno de los aspectos más insalubres en el paradigma de la cultura occidental está en el desequilibrio entre los valores y formas de pensamiento que corresponden a la generalización y amplificación de las tendencias asertivas o afirmativas, en detrimento de las integrativas. Y compartimos con Riechmann (2009) que es necesario extender principios y valores actualmente minoritarios como “suficiencia, biomímesis, precaución, uso prudente, respeto del otro, cuidado de lo común, responsabilidad por las consecuencias, consideración de largo plazo, biofilia”.

Luego de convocar a un físico y a un filósofo, resulta oportuno recordar las palabras de un cronopio¹⁰, el escritor Julio Cortazar (1981), quien insistió en que la construcción de sociedades más justas “debe enfrentar el horror cotidiano con la única actitud que un día le dará la victoria: cuidando preciosamente, celosamente, la capacidad de vivir tal como la queremos para ese futuro, con todo lo que supone de amor, de juego y alegría”. Porque, al fin y al cabo, ¿qué es lo que queremos sostener sino esas capacidades para honrar la vida en toda su diversidad?

2.2 Sostenibilidad.

*"Tengo el secreto: sólo consiste en detenerse.
En las épocas de parálisis, el secreto era la rapidez.
Pero no parecen darse cuenta de que,
en esta era de aceleración incontrolable,
el secreto es la lentitud".*
Jorge Riechmann¹¹

¹⁰ En alusión a ciertos personajes creados por el mismo Cortazar, quien no dudaba en auto-identificarse con ellos.

¹¹ Riechmann, J. “Momento de parar” en Conversaciones entre alquimistas. Tusquets Editores. Barcelona, España. 2ª edición 2008.

Desde que surge como concepto, la sustentabilidad¹² ha suscitado un amplio debate tanto a nivel conceptual como en relación con las posibilidades de acción consecuente. La idea básica se refiere a que un sistema es sustentable cuando sobrevive o persiste (Constanza *et al.* 1995). De ahí que se plantee una proyección temporal, que en el caso de proponer enfoques hacia el futuro requiere el abordaje de problemas de carácter predictivo. Ello también lleva a plantear la sostenibilidad asociada con la idea de escala tanto en la dimensión temporal como en la espacial. ¿Qué persista cuánto tiempo? ¿Qué permanezca en qué área?

En el primer caso se suele considerar, al menos a nivel retórico, la cuestión de las próximas generaciones humanas. Lo cuál no parece una gran innovación ya que diferentes sociedades indígenas¹³ usaban esa perspectiva tal vez con mayor éxito ecológico que la sociedad industrial. Tal vez, también en ese aspecto, más que innovación actual se pretende recuperar saberes que con la industrialización y la modernización parecían obsoletos. En todo caso, la escala que se sugiere para abordar esta cuestión tampoco supone ningún avance en términos de trascender un antropocentrismo, que como suele insistir el Profesor Díaz del Olmo¹⁴ en sus agudas clases, cabría de calificar de precopernicano.

En relación con la cuestión de la escala espacial, la confusión tampoco es menor. De hecho, se multiplican ejemplos de propuestas “sostenibles” fagocitadas o enmarcadas en contextos insostenibles¹⁵. Si bien al nivel de paisaje o de región es posible encontrar un arreglo espacial óptimo entre el ecosistema y el uso de la tierra, que maximice la integridad ecológica (Forman, 1995); resulta al menos arriesgado confiar en esa escala de sustentabilidad si se considera que los impactos negativos de la actividad humana ocurren actualmente a escala global. Los principios y las prácticas de la ingeniería ecológica (Jorgensen y Nielsen, 1996) podrían facilitar soluciones técnicas para que la sociedad humana se adapte a los patrones y procesos que existen en la naturaleza. Sin embargo, considerando que se trata de una crisis de escala global ni la ecoeficiencia ni la biomímesis (Riechmann; 2006) resultarían suficientes para transitar nuevos caminos de sostenibilidad a escala planetaria.

¹² En este documento utilizaremos sostenibilidad en forma equivalente a sustentabilidad.

¹³ Según Martí Olivella (en Riechmann; 2009) los kazajos y los mohawks consideraban cualquier decisión de importancia invocando siete generaciones de antepasados y en la perspectiva de su efecto sobre las siete próximas generaciones.

¹⁴ Clases del Módulo Ecosistemas tropicales GOBERNANZA Y SOSTENIBILIDAD SOCIO-ECOLOGICA DE SISTEMAS TROPICALES en el marco del XI Master de Medio Natural (2009).

¹⁵ En realidad en un gran número de actividades económicas se confunde, intencionalmente, el sostenimiento de un determinado flujo monetario de ingresos netos, sin costear el conjunto de procesos de consumo de energía y materiales, así como las tasas de acumulación y vertido de contaminantes.

Si consideramos que los recursos ambientales son finitos (Arrow *et al.* 1995) tanto su deterioro como el consumo a tasas mayores a las de su capacidad de generación comprometen el acceso a éstos por parte de generaciones futuras. No se trata de que el acceso de las actuales generaciones sea equitativo ni que esté mínimamente garantizado para la mayoría de la humanidad, se trata de considerar también a aquellos que por el hecho de no estar aún presentes tienen nulas posibilidades de acción. Ejemplos sobran pero, en términos de insostenibilidad, el caso de los combustibles fósiles es emblemático. Reservas energéticas que se han generado a lo largo de millones de años están siendo consumidas en unas pocas décadas, a la vez que se generan impactos antrópicos negativos asociados al vertido de desechos vinculados tanto con los procesos de extracción como derivados de posteriores consumos. Por paradójico que parezca, en términos de la historia humana reciente, difícilmente se encuentren algún ejemplo de sostenibilidad en orden de magnitud similar al que se menciona en el caso opuesto (Fig. 4).



Fig. 4. Afiche de la campaña “Decrecimiento y simplicidad voluntaria”

Los inicios de la creciente preocupación por la sostenibilidad, estuvieron enfocados en las consideraciones de las capacidades diferenciales asociadas con la renovación de los llamados recursos naturales y las tasas, actuales y/o previstas, a las que éstos son consumidos. Luego de varias décadas de debate y de escasa práctica en consecuencia, los discursos y las propuestas de compatibilizar desarrollo con sostenibilidad, cambiaron intentando aproximaciones más holísticas y de alcance global. Ejemplo de ello es la Evaluación de Ecosistemas del Milenio (EEM), impulsada por Naciones Unidas (www.maweb.org) en el año 2005 e involucrando casi 100 países y más de 1300 científicos. En su análisis sobre la EEM, González y Montes (2009) resumen su importancia debido a no sólo al esfuerzo realizado a nivel mundial

sino a que por primera vez se propone un marco conceptual integrador e interdisciplinario para el estudio de las relaciones entre el bienestar humano y la naturaleza “...considerando a los ecosistemas sanos y funcionales como un “capital natural” que, adecuadamente gestionado, puede generar una serie de servicios fundamentales para el bienestar y el desarrollo de las poblaciones humanas. La seguridad, la salud, el acceso a los recursos y medios de vida, la libertad de acción y elección, entendidos como componentes esenciales del bienestar, se ven así fuertemente influidos por la integridad ecológica de los ecosistemas y por su capacidad de proveer un flujo sostenible de servicios (Fig. 5).”



Figura 5. Relación entre el capital natural, los servicios generados por los ecosistemas y los distintos componentes del bienestar humano (de Gonzalez y Montes, 2010).

La historia ambiental de la reciente sociedad industrial es un relato de insostenibilidad, con una certeza: su continuidad no puede ser menos que fugaz. Desde el final del siglo XX y lo que lleva el XXI, las preocupaciones ambientales se tornan crecientes y masivas. Sin embargo, se coincide con Naredo (2006) en dudar “si los planteamientos y medios utilizados apuntan de verdad a cambiar dichas tendencias [incompatibles con la salud del medio ambiente] o por el contrario, están ayudando a apuntalarlas”. Tal como presagiaba Andreski (1975), las ciencias sociales pueden transformarse en la brujería de nuestro tiempo, de ahí que la multiplicación de profesionales (y ofertas formativas y especializaciones y arreglos institucionales, etc.) trabajando para aliviar los males modernos (la pobreza, la pérdida de biodiversidad, el cambio climático, etc.) podría no tener por objeto solucionarlos sino encontrar los conjuros que tranquilicen a la gente. Cabe al menos dudar de si con la “sostenibilidad” no ha ocurrido apenas un intento de encantamiento. Magia real en términos de sostenible poder de convicción, pareja inseparable en insostenible autoengaño.

Como afirma Riechmann (2009) “si sostenibilidad es algo más que una palabra huera, implica transformaciones sustanciales en nuestra forma de producir, consumir, trabajar, investigar, viajar, divertirnos...Más allá de cuestiones de ecoeficiencia, las duras y difíciles cuestiones de la suficiencia, la autocontención, son inesquivables...Cuando decimos “sustentabilidad” o “desarrollo sostenible”, estamos hablando de energías renovables, cierre de ciclos de materiales, agroecología, producción industrial limpia, química verde, protección de la salud, reequilibrio Norte-Sur, igualdad social, equidad entre géneros, ética de la autocontención, democracia participativa...” (Riechmann, 2009).

Ahora bien, tal como plantea Sempere (2006) ¿qué posibilidades de apoyo democrático masivo podría tener un camino voluntario hacia la sostenibilidad que necesariamente, y en forma indisoluble de otros cambios, propone estilos de vida más austeros que los que se generalizan en el Norte y a los que muchas personas aspiran en el Sur? El problema es complejo y, antes de proseguir, hay que destacar que la situación social de consumo(s) mínimo(s), (de energía, de alimento, de bienes), en el Sur amerita incremento(s). Aún así y al mismo tiempo, está claro que por encima de valores determinados, no se observa correlación positiva alguna en el continuo incremento de consumo(s) y el bienestar humano (Naredo, 2006).

En este recuento de insostenibilidades, no es posible dejar de mencionar aquellas que Martínez-Alier (2007) integra en el concepto de conflicto ecológico-distributivo Norte-Sur. No se trata sólo de insistir en que la situación es insostenible a nivel general, que lo es, sino de poner de relieve que en la base de esa insostenibilidad generalizada, también están los cimientos de la “deuda ecológica” que la globalización se encarga de incrementar. Como señalan González y Montes (2009), el cambio global es una manifestación de la desigualdad Norte-Sur y de las injusticias ambientales que con ella se asocian. Los países del Norte (y el “norte” rico en cada nación) son los principales emisores de gases de efecto invernadero, pero las consecuencias negativas que esos contaminantes producen se padecen masivamente en el Sur del planeta. Doble injusticia; la que deriva de la inequidad en la distribución de los beneficios y la que impone los costos del consumo y el despilfarro a quienes apenas sobreviven con lo mínimo.

Antes de iniciar alguna reflexión sobre resiliencia, consideremos un aspecto más: ¿cuánta sostenibilidad sería deseable? O de otra manera: ¿cuál es el horizonte de duración que nos proponemos para la especie humana? Aunque a la ligera podríamos responder “la máxima posible”, parece necesario

nuevamente recordar la sabiduría detrás de la elección de óptimos y realizar alguna consideración termodinámica. Como afirma Ernest García (2006) un criterio razonable podría ser el de no reducir innecesariamente las posibilidades de la vida humana sobre la Tierra; aún así prolongarla lo máximo posible no parece ser muy acertado. Para el autor mencionado, cabe considerar el colapso (en términos de reducción drástica de la complejidad de la sociedad) tanto a nivel de resultado como de objetivo. De más está insistir en que los costes asociados con una transición ordenada hacia sociedades a escala humana no son los mismos que conllevarían la “desorganización caótica” (García, 2006). También en sostenibilidad siguen siendo necesarias las preguntas sobre los límites y la justa medida.

Más allá de las dudas saludables y razonables, algunas cuestiones están claras en materia de sostenibilidad. A escala global, la insostenibilidad es creciente. La expansión de la economía a expensas de los ecosistemas del planeta es insostenible. De igual modo, es insostenible la expansión del mercado a expensas de las relaciones sociales. La desinformación, tal vez más idiota que malintencionada, es insostenible. La angustia ante el derroche flanqueado por millones de personas sin techo ni comida suficiente, es insostenible. Se han atravesado suficientes límites pero es posible admitir algunos umbrales de reversibilidad. Quizás haya esperanza en la belleza de nuestra humana capacidad de compasión. Como enseñaba Gandhi si queremos ver algún cambio es momento de comenzar con nosotros mismos.

2.3 Resiliencia.

*"Nos hacemos la ilusión de recorrer llanuras, puentes, caminos,
colinas;
en realidad todos caminamos sobre una cuerda floja.
La única diferencia está en si el funámbulo se mueve a treinta
centímetros sobre el suelo
o a quinientos metros, y en si tiene o no red de seguridad".
Jorge Riechmann¹⁶.*

Imaginemos la resiliencia de un equilibrista. Consideremos el conjunto de factores que abarca, y conecta, desde sus habilidades personales y profesionales, pasando por el estado de ánimo durante el día de la función, hasta la altura de localización de la cuerda (su tensión y la forma con que está sujeta), todo

¹⁶ Riechmann, J. “Si eres capaz de aprender” en Conversaciones entre alquimistas. Tusquets Editores. Barcelona, España. 2ª edición 2008.

ello en su particular combinación, y por supuesto sin olvidar la red de seguridad: el material que la constituye, el tamaño, las condiciones en que se despliega. Tendríamos que delimitar el sistema para establecer cuáles son sus aspectos internos y cuáles no, podríamos considerar alguna meta seguramente más allá de hacer la función, para definir cuáles son las fuerzas que se orientan hacia ella. Es probable que el equilibrista confíe en sus propias fuerzas pero no por ello descuida colocar una red. Una red para hacer frente a lo imprevisto, suficientemente segura y, al mismo tiempo, suficientemente sutil. Una metáfora interesante para la resiliencia particularmente porque excluye la posibilidad de auto-engaño¹⁷.

La historia de la resiliencia no es muy larga. En la psicología, parece comenzar a principios de la década de 1970, cuando Kobasa y Maddi (1973) proponen la idea de “personalidad resistente”, con lo cuál se inicia en la literatura científica el análisis de las características que facilitan el desarrollo psicológico en condiciones de adversidad y estrés. Según Buitrago y Restrepo (2006), “las personas resistentes tienen un gran sentido del compromiso, una fuerte sensación de control sobre los acontecimientos y están más abiertos a los cambios en la vida, a la vez que tienden a interpretar las experiencias estresantes y dolorosas como una parte más de la existencia. El concepto de personalidad resistente está íntimamente ligado al existencialismo. En general, se considera que es un constructo multifactorial con tres componentes principales: compromiso, control y reto”.

Las autoras mencionadas anteriormente (Buitrago y Restrepo, 2006) sostienen que la personalidad resistente constituye el “factor social común que permite el afloramiento de las capacidades resilientes en individuos que se encuentran en situación de desprotección. Es importante en el sentido en que rescata en el individuo su compromiso, control y reto, que están relacionados con el componente innato psicosocial del mismo y que lo fortalecen en situaciones de crisis y catarsis. El compromiso puede ser de carácter individual o grupal, el control es psíquico y el reto es de carácter social”. Según las autoras mencionadas, se adapta el concepto físico de resistencia de materiales, para dar inicio a los modelos de resiliencia en sus aspectos más inmateriales.

Alguien podría pensar que no se inventaba nada nuevo, más bien se *aggiornaba* aquella frase de Dante, que sentenciaba: “lo que no te mata, te fortalece”. Pero claro está que no sólo se trata de sobrevivir, para Rutter (1992) la clave de la resiliencia, que en su caso se concibe como proceso y

¹⁷ En psicología el “auto-engaño” podría considerarse relativamente saludable en el marco de situaciones extremadamente difíciles. Dada la magnitud de la crisis socio-ecológica y el componente de auto-engaño que involucra, fortalecer ese tipo de habilidad social difícilmente augure soluciones que eviten el colapso.

resultante de una combinación de factores internos y del ambiente familiar, social y cultural, está en la calidad de la vivencia; en el sentido de posibilitar “una vida "sana" en un medio insano”. Este aspecto resulta interesante porque justamente no corresponde con el que en el presente trabajo se podría sugerir. Sociedades humanas “sanas” son aquellas que sobreponiéndose a las adversidades y aprovechando las oportunidades o desafíos detrás de cada situación de cambio, logran modificar el medio insano para que deje de serlo.

El concepto de resiliencia aplicado a sistemas socio-ecológicos (SES¹⁸), surge con el planteo teórico que inicia C.S.Holling (1973), quien lo propone como modelo para analizar procesos de auto-organización en situaciones de cambio y frente a perturbaciones, alejadas de dinámicas lineales. Unos años más tarde el mismo autor (Holling, 1977) sostiene que la resiliencia es una medida de la magnitud de perturbación que un SES puede absorber previamente al cambio de estado que de ello resulta. Los cambios de estado se sugieren en el marco del modelo de Ciclo de Renovación Adaptativo (Holling, 1986) que involucra cuatro fases: crecimiento, madurez, colapso y re-organización (Fig. 6).

Siguiendo el modelo de resiliencia propuesto por Holling (2002), cabe destacar que los SES son esencialmente capaces de auto-organizarse aún en condiciones cambiantes y que involucran dinámicas inciertas y relacionadas con múltiples causas. En cada una de las etapas del Ciclo de Renovación nombrado anteriormente, la resiliencia del sistema se contrae y se expande en un devenir permanente y alternado. En términos cuantitativos, a menor resiliencia correspondería mayor potencial de cambio en la configuración del sistema. Cambio que podría suponer tránsitos hacia alternativas no deseadas o hacia situaciones que implican condiciones de relativa mejoría respecto del punto de partida o fase anterior. La resiliencia es una variable compleja asociada con un sistema dinámico, no lineal, que se reestructura en forma cíclica e involucra múltiples bucles de retroalimentación.

¹⁸ SES corresponde a las iniciales de social-ecological systems. Es importante distinguir el empleo del concepto en ciencias naturales sin por ello desconocer que proviene de la psicología. En todo caso conviene considerar consecuencias del cambio de objeto/sujeto de estudio, recordando que aunque se utilice la misma palabra se referencian significados diferentes.

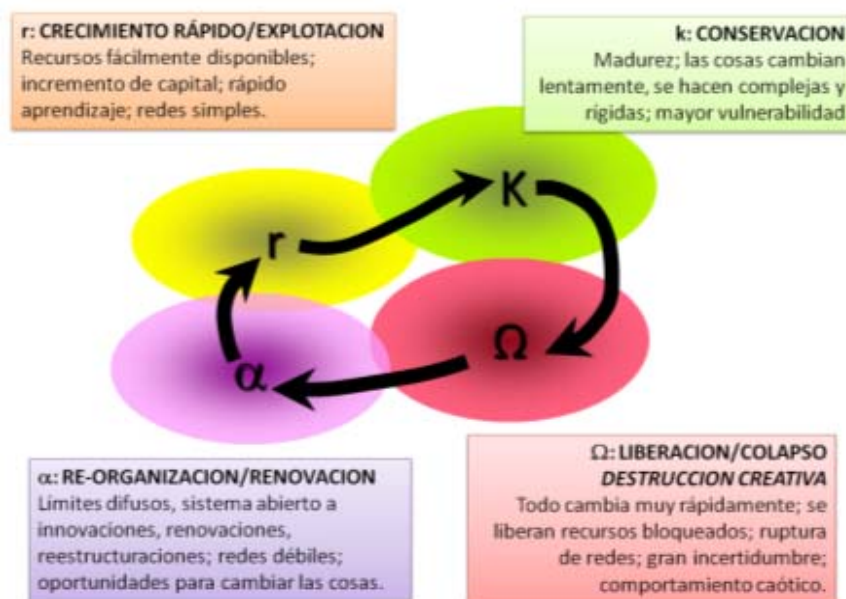


Figura 6. Esquema de ciclo adaptativo mostrando las cuatro fases y explicando las principales características de cada una de ellas (en Gonzalez & Montes, 2010, modificado de Resilience Alliance, <http://www.resalliance.org/570.php>).

La idea de bucle de retroalimentación (*feedback* en inglés) fue desarrollada por los cibernéticos y puede describirse como cadena circular de elementos (o eventos) conectados de forma tal que las causalidades se propagan sucesivamente a través de un ciclo cuyo resultado “final” implica una acción sobre el elemento que se encuentra al “inicio” del bucle (Capra, 2003). Es posible distinguir dos tipos de retroalimentación: negativa o auto-equilibrante y positiva o auto-reforzadora; en cada caso los términos “negativo” y “positivo” no son valorativos y corresponden a una clasificación de la dirección relativa, en que se producen los cambios en la cadena causal no lineal. La importancia de considerar este tipo de dinámicas no lineales deriva en que están presentes en forma generalizada en los SES. Adicionalmente, los riesgos detrás de los bucles positivos es que pequeños cambios pueden amplificarse de tal forma que lleven al colapso o re-organización completa del sistema en función de la amplificación de la señal de partida.

Para V. Toledo (2006), “La resiliencia...ilustra la tensión entre el conjunto de fuerzas desestabilizadoras externas y el conjunto de fuerzas internas que dotan de organización a un sistema determinado”. En acuerdo con esa idea, se puede agregar que la resiliencia denota la porosidad de los SES, donde las tensiones se despliegan sobre límites analíticos, por definición arbitrarios. De ahí otro aspecto de interés, se trata de una característica adecuada para relevar y estudiar conectividad múltiple

(patrones reticulares, bucles de retroalimentación) antes que linealidad (y simplificaciones causa-efecto). La resiliencia es parte de los nuevos enfoques que abordan la complejidad de los SES.

Por los motivos expuestos, la resiliencia constituye un esquema de utilidad para el análisis y/o diseño de relaciones sociedad-naturaleza sostenibles. El potencial de este modelo corresponde a que supera aquellas aproximaciones teóricas que concebían la naturaleza como un sistema fijo, inmutable, o con capacidad para tender en forma lineal hacia una situación de equilibrio. Se trata de una perspectiva que resulta más adecuada para construir conocimiento que supere el mito de la naturaleza predeterminada e idealizada (sea en su versión frágil o en su alternativa robusta). Gestionar la resiliencia en un mundo de cambios acelerados, se propone también como mantenimiento de opciones; estrategia que aumenta las probabilidades de acertar con vistas a un futuro dinámico e incierto (Folke *et al.* 2002).

Además de marco de análisis, la aplicación práctica de construir (también reforzar, fortalecer, consolidar, etc.) resiliencia en los SES se considera clave para su sustentabilidad (Berkes y Seixas, 2005). De ahí el creciente interés que recibe este enfoque. Los autores mencionados (Berkes y Seixas, 2005), en el intento de medir resiliencia, le asocian cuatro categorías de factores: i) capacidad de aprender a vivir con cambio e incertidumbre, ii) crianza de biodiversidad para reorganización y renovación, iii) combinación de diferente tipo de conocimientos, y iv) creación de oportunidades para auto-organización. Unos años antes, los mismos autores (Seixas y Berkes, 2003) habían identificado algunos factores clave asociados con la pérdida de resiliencia; i) la ruptura de la institucionalidad local, ii) cambios tecnológicos rápidos asociados con mayor eficiencia y uso destructivo de recursos, iii) repercusiones locales de cambios socio-económicos operados a mayor escala, y iv) inestabilidad institucional.

Llegado este punto parece necesario insistir que la construcción de resiliencia que aquí se propone de ninguna manera plantea promover adaptación a situaciones que involucren el sostenimiento de injusticias o inequidades. En cualquier propuesta de adaptación al cambio, absorción de perturbaciones, etc., resulta indispensable considerar asimetrías de poder y responsabilidades tanto a nivel individual como social. En este trabajo, la resiliencia incluye el desarrollo de capacidades para seguir sosteniendo las utopías de la libertad y el despliegue de todo el potencial humano para construir un mundo donde las sociedades escapen al continuo ciclo de conquista como mecanismo de repetición histórica.

Recordando que, como señala Jorge Riechmann (2009), “la libertad humana no consiste sólo en elegir dentro del marco dado; consiste sobre todo en examinar críticamente dicho marco (distinguiendo entre “mal natural” y “mal social”), y ser capaces de actuar -casi siempre colectivamente- para transformar el marco”. Definitivamente para perdurar no vale todo y hay valores que es necesario explicitar cuando se habla de resiliencia. Por lo pronto, resulta indispensable evitar la aplicación de “soluciones biográficas para las contradicciones sistémicas” (Ulrich Beck en Riechmann, 2009), ya que nos distraen y evitan el foco sobre la urgencia de transformar realmente las cuestiones estructurales.

2.4 Territorio.

*"No despegarse de la tierra
No aferrar
Dejar ir".
Jorge Riechmann¹⁹*

Como afirma Alexandre Surrallés (en Surrallés y García, 2004): “Más allá de espacios de recursos que hay que evaluar y administrar...el espacio indígena supone otros muchos aspectos cuya variabilidad, riqueza y complejidad deben ser tomadas en cuenta si se quiere evitar ver convertidos estos territorios y las gentes que los habitan en otras víctimas de la razón productiva”. En ése sentido, cabe conceptualizar el territorio indígena en tanto espacio subjetivo, “más vivido que pensado” y enfocado en las “relaciones, redes, canales, caminos”; ya no exclusivamente como área geográfica, sino como “tejido en proceso de constitución y reconstitución”, entramado “muy específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que constituyen el entorno, entre otros, las personas humanas²⁰ y sus sociedades, cada uno con sus intereses y necesidades, que se vinculan en un espacio determinado” (Surrallés en Surrallés y García, 2004).

Tal como señala Enrique Leff (2006) “El significado de la biodiversidad o del territorio es diferente para el capital o para una cultura tradicional que habita la naturaleza. El grado de contaminación, de equidad social, de pobreza y de calidad de vida aceptable por la gente, o el “uso racional de los recursos

¹⁹ Riechmann, J. “Aire en el aire, agua en el agua, el mundo dentro del mundo” en Conversaciones entre alquimistas. Tusquets Editores. Barcelona, España. 2ª edición 2008.

²⁰ Es relevante destacar aquí lo humano califica al sujeto en forma equivalente a como podría hacerlo lo animal o lo espiritual.

naturales”, son definidos social y culturalmente. Bajo cualquier racionalidad que se considere, visiones diferentes y muchas veces opuestas se manifestarán, desde el conservadurismo económico y el ecologismo radical, hasta una diversidad de formas culturales de ser con la naturaleza”. Aunque se coincide con lo expresado por Leff (2006), en este trabajo se asume que es posible aplicar un enfoque intercultural, de respeto y diálogo, al ámbito de lo territorial. Al mismo tiempo, se insiste en que la perspectiva territorial puede compatibilizarse con los enfoques de resiliencia socio-ecológica y resulta más adecuada que poner el énfasis en la gestión de los llamados “recursos naturales”.

Es importante explicitar que la reflexión sobre los alcances de la visión territorial, sus contenidos y sus perspectivas de futuro, constituyen aspectos de procesos que involucran el protagonismo de cada pueblo indígena y que en ningún caso se pretenden suplantar con el documento que aquí se presenta. Hecha esa salvedad, es importante mencionar que aquí se destacan en primer lugar algunos elementos generales de las perspectivas territoriales indígenas. Luego de ello se estudian manifestaciones particulares de esos puntos de vista, en el contexto de los valles andinos del norte de Argentina. Los elementos de la territorialidad indígena que se consideran son los siguientes: i) el principio de no discriminación, ii) la cultura como invariante, iii) la continuidad de espacios y iv) la inscripción del tiempo en la geografía sagrada. En las páginas que siguen se dedica una sección a cada uno de estos ejes generales presentes en las perspectivas territoriales de los pueblos amerindios. Una consideración seria de esos elementos, más allá de lo erróneo que podría parecer a la ciencia occidental, abre alternativas de gestión ambiental que superan las propuestas de evaluar las geografías según sus capacidades para proveer recursos y que como queda cada vez más claro, de intensificarse sólo nos acercan al colapso.

2.4.1 Principio de no discriminación.

La ruptura con la clásica visión de la naturaleza separada de la cultura constituye una aplicación del principio de no discriminación, que en el caso de los pueblos amerindios resulta en sociedades que integran de manera efectiva humanos, animales, plantas, etc., reconociendo interacciones, deberes y derechos que involucran en forma equivalente a todos los participantes. En ese sentido, se propone una comprensión del mundo “como un todo integrado más que como una colección discontinua de partes” (Capra, 1996). Tal como se señala desde la ecología profunda, existe interdependencia entre todos los fenómenos y tanto individuos como sociedades, formamos parte de los procesos cíclicos de la naturaleza.

Al igual que los pueblos amerindios, “la ecología profunda reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos y ve a los humanos como una mera hebra de la trama de la vida” (Capra, 1996).

Una característica común de los pueblos originarios de América es que no establecen ninguna discriminación especial entre los humanos y un gran número de especies animales y vegetales. Esta generalización se verifica incluso cuando se estudian sociedades y entornos tan disímiles como los que corresponden a los pueblos indígenas que pueblan la Amazonía o a aquellas sociedades que habitan las regiones sub Árticas del planeta. A modo de ejemplo de este tipo de visiones del mundo, que aportan contenido social a los territorios indígenas y que resultan en consideraciones de gestión en base a paradigmas diferentes de aquellos que hegemonizan la ciencia occidental, se mencionan:

- Los Makuna que habitan en el este de Colombia, conciben que la interacción entre humanos y animales constituye una alianza. Al mismo tiempo, nombran plantas, animales y humanos con el término “*masa*” que significa “gentes” y al cuál atribuyen características similares como mortalidad, vida social y ceremonial, intencionalidad, conocimiento, etc. (Descola, 1997).
- Para los Achuar, “los conocimientos técnicos son indisociables de la capacidad para crear un medio intersubjetivo en el que se amplían unas relaciones reguladas de persona a persona: entre el cazador, los animales y el espíritu de la caza, así como entre las mujeres, las plantas del huerto y el personaje mítico que engendra las especies cultivadas y continúa, hasta aquel momento, asegurando su vitalidad. Lejos de reducirse a un lugar prosaico proveedor de alimentos, la selva y los desbroces para cultivo son escenarios de una sociabilidad sutil en los que, día tras día, se van conciliando unos seres que únicamente la diversidad de su aspecto y la falta de lenguaje hacen distintos de los humanos” (Descola, 1997).
- En las comunidades indígenas que habitan los altiplanos de los Andes Centrales, aún en la actualidad se celebra el *Yarqa Aspy* (palabras que traducidas literalmente del quechua al castellano significan, respectivamente, canal y limpieza o hacer surco). El *Yarqa Aspy* es una fiesta que da inicio a la estación de siembra, constituye un momento en que las relaciones entre la sociedad humana, el agua y otras colectividades no humanas se hacen más intensas; “el hombre hace *ayni* con el agua: el hombre arregla el camino y el agua ayuda a sembrar” (Apffel-Marglin, F. 2004).
- Los indígenas que habitan en la región sub Ártica del Canadá, conciben a los animales “como personas dotadas de un alma, lo que les confiere atributos absolutamente idénticos a los del ser humano (por ejemplo, la conciencia reflexiva, la intencionalidad, la vida afectiva o el respeto hacia

unos preceptos éticos)...Según ellos la sociabilidad de los animales es parecida a la de los hombres y bebe de las mismas fuentes: solidaridad, amistad y deferencia hacia los ancestros” (Descola, 1997).

Estos ejemplos muestran diferentes sociedades donde no se discriminan las posibilidades de relaciones entre humanos, espíritus, plantas, animales e incluso en el caso andino se involucra en la intersubjetividad a “recursos naturales” inorgánicos, como el agua. Resulta interesante mencionar que el caso del agua no es una excepción y que el hecho de reconocer características de sujeto a otros seres inorgánicos es habitual en el contexto amerindio.

Un paso previo para la jerarquización es la distinción. Así el establecimiento de diferencias, en este caso entre humanos y naturaleza, precede la justificación de asimetrías y facilita legitimar posibles relaciones de dominación. Si se tienen en cuenta las consecuencias nocivas de la concepción de la humanidad como dueña de una Naturaleza separada y a quien por derecho divino (en las tradiciones religiosas judeo-cristianas) se puede explotar; la importancia de comprender, respetar e incluso extender sistemas de conocimientos que no se apoyan en el principio de discriminación entre Cultura (en términos de Humanidad) y Naturaleza, sino en el de interdependencia resulta no sólo necesaria sino principalmente urgente. Más aún en el marco del cambio de perspectivas para resolver adecuadamente las crisis globales contemporáneas.

2.4.2 La cultura como invariante.

En la sección precedente se muestran ejemplos que ilustran que la diferenciación y oposición entre Naturaleza y Cultura no resulta de aplicación válida para comprender algunos ámbitos de cosmología no occidentales como los de los pueblos indígenas. Tal como señala Gray (1996), para muchos pueblos amerindios “el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos”. Esta idea, que sólo superficialmente puede parecer relativista, lleva a Viveiros de Castro (2002) a proponer el término multinaturalismo. El autor mencionado propone: “una unidad de espíritu y una diversidad de los cuerpos. La cultura o el sujeto serían aquí la forma de lo universal; la naturaleza o el objeto, la forma de lo particular” (Viveiros de Castro, 2002). De esa manera el concepto de multinaturalismo permitiría diferenciar, de alguna manera oponer, el pensamiento amerindio de las actuales propuestas del multiculturalismo moderno. Según el

mismo autor el multinaturalismo corresponde a configuraciones relacionales que referencian “una concepción indígena según la cuál el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos” (Viveiros de Castro, 2002).

Lo anterior amplía la idea de no diferenciación e interdependencia presentada en la sección precedente y la reviste de connotaciones adicionales. No se trata sólo de reconocer que los humanos son organismos al igual que otros animales o plantas y que interaccionan en esos términos. La interacción que se propone desde el multinaturalismo amplía el ámbito ecológico (regulado por leyes de las ciencias exactas y naturales) y superpone o adiciona interrelaciones entre sujetos, como por ejemplo: parentesco, contrato, amistad, etc. En ese sentido podría afirmarse que la perspectiva amerindia no sólo es ecológica sino particularmente institucional.

En el texto citado anteriormente, Viveiros de Castro (2002) recuerda una anécdota relatada por Levi Strauss (1952). En ése texto se describe que en las Grandes Antillas, luego del arribo de los españoles, éstos enviaban comisiones de investigación para estudiar si los aborígenes tenían alma. Al mismo tiempo, los nativos ahogaban a los conquistadores que capturaban con el objetivo de verificar si sus cuerpos se descomponían al igual que los propios. Viveiros de Castro destaca que la anécdota no sólo muestra que cada grupo humano investigaba al otro basándose en ciencias diferentes (sociales o naturales, según el caso) sino que presenta una idea de etnocentrismo como característica común a ambos grupos. Esa generalización, resulta coherente con las teorías en boga al momento en que Levi Strauss realizaba sus investigaciones, ya que en ese tiempo el etnocentrismo en las sociedades indígenas era parte del reflejo etnocéntrico de quienes los estudiaban y al mismo tiempo “prueba” de la humanidad compartida. Actualmente, al menos en teoría y en expresiones políticamente correctas, ese tipo de estrategias han caído en desuso y como menciona Viveiros de Castro (2002) “Los salvajes ya no son etnocéntricos, sino cosmocéntricos; en lugar de tener que probar nosotros que ellos son humanos porque se distinguen de los animales, ahora se trata de probar cuán poco humanos somos *nosotros* que oponemos humanos a no-humanos de un modo que ellos nunca hicieron: para ellos, naturaleza y cultura son parte de un mismo campo socio-cósmico” (Viveiros de Castro, 2002). Esto al menos en términos de normativa, de prescripción cultural y políticamente correcta.

En ese mismo sentido, el autor citado (Viveiros de Castro, 2002) insiste en que el perspectivismo amerindio no es una variante del relativismo cultural sino una expresión de multinaturalismo, manifestación de una concepción del mundo realmente diverso y habitado por múltiples “naturalezas”. No sólo una Naturaleza externa a la Humanidad y desprovista de alma/espíritu, sino un conjunto que además de biodiverso o justamente por ello, propone una multiplicidad de perspectivas, todas ellas subjetivas. La variabilidad de naturalezas con cada tipo de cuerpo (humano, animal, vegetal o inorgánico) denota inclinaciones, hábitos y capacidades que se corresponden con una extensión de la subjetividad que sugiere: “si todos tienen alma, nadie es idéntico más que a sí mismo, si todo puede ser humano, nada es humano inequívocamente” (Viveiros de Castro, 2002). De ahí que la propuesta amerindia no pueda calificarse de etnocéntrica aunque podría suponer una concepción antropomórfica.

Estos conceptos apoyan la idea de que es necesario revisar en forma crítica los instrumentos epistemológicos y las metodologías empleadas por las ciencias ambientales y sociales, en tanto herederos de una forma particular y culturalmente situada de comprender el mundo. De ahí que si se pretende trascender la ficción de diálogo intercultural recurrente en la cooperación al desarrollo, la perspectiva amerindia debe considerarse seriamente, más allá de la curiosidad o el exotismo, como alternativa de conocimientos tan válida o tan relativa como las visiones clásicas de la ciencia occidental.

Nuevamente, al igual que en la ecología profunda, pero en un sentido más amplio, la perspectiva indígena expresa una visión del mundo y de sus territorios que reconoce una multiplicidad de naturalezas integradas en una red de interdependencia. Así como la diferenciación puede contribuir en la legitimación de jerarquías, su contracara de reconocimiento en la integración constituye fundamento para una posterior valoración. Una posible diferencia entre racionalizar la inclusión en esa red y vivenciarla, corresponde con el tipo de ética que se manifestaría o no. Como señala Naess (1996) no es necesaria ninguna normativa para respirar y si nuestra identificación con el Otro es real (se siente, se vive antes que pensarse) no haría falta ninguna presión moral para que fluya y se evidencie el cuidado. Si somos y nos sentimos parte de la Tierra, no cabe duda de que el cuidado es hacia nosotros mismos.

2.4.3 La continuidad de espacios.

Muchos autores escribieron sobre la relación especial e inquebrantable que une a los pueblos indígenas con los territorios que habitan, sin embargo la descripción concreta sobre los alcances de esa

relación suelen concentrar menos esfuerzos. En las secciones anteriores presentamos estudios que muestran que desde la perspectiva de los pueblos amerindios la territorialidad es un ámbito donde lo ecológico y lo social no pueden separarse o que de hacerlo se pone en riesgo la integridad y la salud del conjunto. Un aspecto que integraremos en esta sección es el que corresponde a los planteos de una corriente antropológica que cuestiona el concepto de persona humana en tanto individuo y propone restablecer la continuidad entre los sujetos y su entorno.

Alexandre Surralles (2004) escribe: “el espacio y el entorno territorial en un universo donde la persona individualizada no existe, no pueden ser entendidos como un campo de objetividad cuya extensión, de la misma manera que una mapa, sería preconcebida por un sujeto trascendental. El espacio, en este contexto, solo se puede dar como sistema de orientación para explorar un medio en dinámica constante...algo perfectamente eficaz para aquellos que no sólo viven de la selva sino, sobre todo, viven con la selva en su irreductible complejidad y mutación permanente”. De alguna manera, esa continuidad entre personas, sociedades y territorios, resulta más apropiada no sólo para percibir mundos en permanente cambio sino, especialmente, para actuar en consecuencia. Llegado este punto, resulta importante insistir en que tanto las perspectivas como las posibilidades de interacción, entre pueblos y entornos, no requieren idealizaciones ni cristalizaciones.

Tal como señala Capra (1996) necesitamos “comprender que identidad, individualidad y autonomía no significan separatividad e independencia”. Más aún en tiempos de cambio global y de crisis ecológica (entre otras de sus dimensiones), resultaría más adecuado considerar la relevancia de un espacio vivido antes que conceptualizado como una extensión externa y estática. Cada vez cobra mayor importancia la percepción de entornos dinámicos y el desarrollo de capacidades para actuar en consecuencia con los cambios que como se señala anteriormente, están sucediendo con aceleración creciente. Además de la continuidad entre la persona y su entorno, otra característica recurrente en las cosmologías amerindias es la presencia permanente de los caminos que atraviesan los territorios. En ese caso las vías de comunicación, involucran la insistencia en el intercambio y posibilidades de unión entre mundos, apertura “a los contactos con otras culturas y no sólo como estrategia de defensa de la colonización de su imaginario sino como mecanismo constitutivo de su existencia” (Ventura i Oller, M. 2002).

2.4.4 Inscribiendo el tiempo, sacralizando el espacio.

El territorio indígena es mucho más que un espacio de supervivencia, antes durante y después de ello, constituye una geografía que resguarda la memoria colectiva del pueblo al inscribirla en el paisaje. Tal como señala Rappaport (1989) “la geografía sagrada es un medio para codificar referentes históricos...Ahora bien, el espacio no cumple una mera función mnemotécnica...es un nexo tangible con el pasado, algo que se puede ver, tocar y escalar, algo que funde en uno pasado y presente. El espacio forma parte del proceso de interpretación de la historia. No es tan sólo un elemento en el que el pasado queda registrado, sino un medio de darle significado. Esta utilización del espacio como marco interpretativo rompe la cronología de la narración hablada, creando nuevas relaciones entre referentes históricos”.

Para algunos autores (Shama, 1995), los paisajes portan la historia de un modo similar a como lo hacen los libros y/o los estratos geológicos. El territorio relaciona paisajes, memoria y conciencia histórica para diferentes sociedades en distintos lugares del mundo. En el contexto de sociedades sin escritura, la importancia de inscribir la historia en el paisaje podría considerarse mayor dado que no se completa o complementa con otras narraciones. Como puntualiza Santos-Granero (1998), en esas sociedades “el paisaje no sólo evoca la memoria, sino que por el hecho de que la historia se inscribe en él, el paisaje se convierte en memoria”.

La inscripción de historia y ritualidad en el paisaje constituyen muestras de la vinculación espiritual entre un pueblo y su territorio. Adicionalmente, expresa un entramado de relaciones irreemplazables. El territorio indígena es único y por ello tiene carácter de insustituible. De ahí que no es posible el intercambio o parcelamiento de tierras sino a costa de la desintegración territorial, de la profanación de la memoria y de la privación del sentido identitario. Situaciones que, no por horribles ni ilegítimas, resultan menos que constantes de la forma en que inscriben la historia aquellos que reclaman los derechos de la guerra y la conquista en cualquier sitio de nuestro planeta.

Marc Augé (1995), sostiene que los territorios “...son lugares cuyo análisis tiene sentido porque fueron cargados de sentido, y cada nuevo recorrido, cada reiteración ritual refuerza y confirma su necesidad. Estos lugares tienen por lo menos tres rasgos comunes. Se consideran identificatorios, relacionales e históricos”. En su investigación sobre los Inkas en su relación con los paisajes, Vitry (2001) insiste en que se trata de una sacralización de los ámbitos geográficos que es intermediada por la cultura y específicamente por la religión, siendo las cuestiones sociales aspectos que necesariamente deben

considerarse: “La geografía sagrada sugiere una mirada diferente al paisaje, intenta descifrar el palimpsesto espacial. Esas montañas, vertientes, lagunas, ríos, salares y otros tantos accidentes geográficos son hoy, para nosotros, pura materialidad inerte; geología, geografía, hidrología, climatología y otras tantas disciplinas son las encargadas de estudiar al detalle todos los fenómenos, su origen, evolución, componentes químicos y demás. Pero esos mismos accidentes o fenómenos, esa materialidad inerte, atravesada por la dimensión cultural, cobra vida, sufre una metamorfosis semiótica, se carga de un significado (religioso en este caso) que es o fue trascendente y compartido por muchas personas.”

Un caso paradigmático de geografía sagrada lo constituye el sistema de ceques que se desarrolló en tiempos precolombinos en la ciudad de Cuzco, en el actual Perú, y se extendió en diversas áreas de la Región Andina. Ese complejo sistema fue descrito por primera vez a mediados del siglo XVII por el cronista jesuita Bernabé Cobo (Vitry, 2001) y estudiado en profundidad por Tom Zuidema (1964) y más recientemente por Bauer (1992). Siguiendo a los autores contemporáneos, el sistema de ceques puede caracterizarse por un conjunto de 41 trazos (en línea recta) que a partir de un punto central en la ciudad de Cuzco (localizado en el Templo del Sol), se extendían sobre el territorio adyacente e incluían 328 santuarios (*huacas* en quechua) localizados sobre las líneas (Fig.7). Las líneas del sistema de *ceques* sirvieron como sitios de observación de eventos astronómicos, como límites o linderos, como indicación espacial de sucesos pasados e importantes y como calendario (Bauer, 1992).



Fig. 7. Superposición del sistema de ceques sobre una fotografía de la ciudad de Cusco, Perú. (Tomado de Rostorowski, 2004).

La ciudad del Cuzco fue la capital del Imperio Incaico (el Tawantisuyu), de ahí la complejidad e importancia ritual que alcanzó allí el sistema de ceques. Sin embargo, ese sistema estuvo presente en diferentes sitios de la Región de los Andes Centrales y aún persiste en diversas áreas, relativamente aisladas, de los actuales países de Bolivia y Chile (Bauer, 1992). En palabras de Bauer (1992), el sistema de *ceques* constituye “la forma física del sistema ritual...una expresión flexible de las relaciones sociales y espaciales...a través del cual se podía reafirmar el orden social incaico”. Un orden social estratificado (y no necesariamente equitativo ni pacífico) pero que con certeza concebía el territorio de un modo altamente contrastante a las extractivas y crematísticas formas de la hegemonía industrial.

3. Materiales y metodología.

En este trabajo se adopta un enfoque cualitativo (Pérez Serrano, 1998). Para la construcción de los datos se utiliza información secundaria y se analiza información primaria generada en un trabajo de la misma autora que incluyó datos contruidos a partir de las técnicas de: observación participante, entrevistas semi-estructuradas, análisis documental y de materiales empíricos.

3.1 Objetivo i.

Para lograr el cumplimiento del primer objetivo, se realiza un análisis del Informe de Recursos mundiales (ECOESPAÑA-WRI; 2009) que lleva por título “Recursos Mundiales. Las raíces de la resiliencia”. Para ello se presenta un resumen del documento, siguiendo esquemáticamente el capitulado de la obra y se consideran las propuestas, y tesis defendidas por los autores. Posteriormente, sobre el final del presente trabajo, se sugieren algunas reflexiones a partir de poner en diálogo los conceptos del Informe de Recursos Mundiales y los elementos presentes en las visiones territoriales de los pueblos amerindios, en particular los aspectos referidos a las comunidades andinas y su institucionalidad a nivel regional en los valles de la provincia de Salta (Argentina).

3.2 Objetivo ii.

Para alcanzar el segundo objetivo, explorar la historia ambiental en el sur de los Andes Centrales que es la región donde se localizan los valles andinos del norte de Argentina. En función de ello, se analiza información secundaria que es complementada con los conocimientos de la autora del presente trabajo quien colabora con organizaciones indígenas²¹ de esa zona. Los aspectos estudiados incluyen interacciones relacionadas con la presencia de la población en la geografía mencionada a través del tiempo y a partir de los primeros registros de presencia humana. Se presenta información general sobre el clima de la región de los Andes Centrales durante los 1500 años más recientes. En la reconstrucción realizada se considera con mayor énfasis la historia de los 500 últimos años, debido a que es sobre ese recorte temporal que se cuenta con mayor información para el Noroeste de Argentina y se proporcionan referencias generales sobre el contexto regional de los Andes Centrales.

²¹ Entre ellas resulta relevante mencionar el Centro Kolla Unidos de Abra del Sauce y Rodeo Colorado, el Centro Comunitario de Valle Delgado, el Consejo Indígena de Iruya, el Consejo Kolla de Finca Santiago, el Qullamarka, etc.

3.3 Objetivo iii.

Para cumplir con el tercer objetivo específico, en primer lugar, se caracterizan los elementos presentes en la perspectiva territorial de las comunidades originarias de los valles de altura de la provincia de Salta (Argentina) y en segundo término, se estudia la visión territorial de la institucionalidad indígena a escala regional en el marco de un proceso de lucha por el control del territorio y, al mismo tiempo, de implementación de una propuesta de gestión de los recursos forestales.

En el primer caso mencionado, los elementos que se examinan son los siguientes: usos, accesibilidad, conectividad e identidad territorial, instancias de restitución, reconstitución y ordenamiento territorial, fundamentos de las instituciones tradicionales de gestión territorial (sentimientos, principios/valores). Cada uno de esos aspectos se analiza a través del proceso histórico que involucra a la población humana en el área de estudio, con particular atención de las experiencias recientes relacionadas con la gestión de recursos naturales.

Los criterios empleados para la selección de las comunidades donde se realizó esta investigación contemplaron: el número de familias que integran, la extensión y continuidad de la proceso de intervención social (en el que la autora del presente trabajo estuvo y continúa involucrada), la predisposición de las autoridades indígenas locales para sostener espacios de reflexión crítica y el abordaje del diseño participativo de un plan de manejo de los recursos naturales en el marco de un proyecto en ejecución durante los años 2006 al 2009. El presente estudio quedó así circunscripto, en este primer aspecto, a las comunidades de Abra del Sauce y Rodeo Colorado, localizadas en el norte del Municipio Iruya (Provincia de Salta), sobre los valles de altura de la Cordillera Oriental (en los Andes Centrales), en la Alta Cuenca del río Bermejo.

Como se menciona anteriormente, para lograr el cumplimiento de este objetivo, se realizó trabajo de campo utilizando, principalmente, la técnica de observación participante. Coincidiendo con Sierra Bravo (1993) en que la observación es “un procedimiento de recogida de datos que se basan en lo percibido por los propios sentidos del investigador”, se propone adoptar esta técnica para captar las perspectivas sobre el territorio desde las manifestaciones cotidianas en el ámbito de las comunidades indígenas. Aplicando sistemáticamente la técnica de observación participante, se pretendió relevar la visión territorial desde su expresión en ámbitos cotidianos, donde lo central no suele ser la intermediación discursiva. Por ese motivo, la presentación de los resultados que corresponde con este objetivo toma la forma de una

narración construida en función de las referencias y notas registradas en el cuaderno de campo. En los casos en que la información se complementa con alguna expresión verbal se indicará en nota al pie la referencia contextual correspondiente.

Cabe aclarar que se califica como “participante” al tipo de observación (E. Ander-Egg, 1993) que se realizó, dado que la investigadora asume, desde alrededor de 8 años, un rol determinado en la vida de las comunidades mencionadas. Ese rol incluye, asistencia técnica y capacitación en diversas instancias en las que participaron las organizaciones indígenas anteriormente mencionadas, gestión conjunta de proyectos, permanencia y convivencia en terreno durante períodos prolongados, etc. No se pretende de esta manera borrar un sin número de diferencias sociales y culturales evidentes entre los “sujetos investigados” y quien realiza esta investigación, sino más bien explicitar que la relación entre ambos es previa a la realización de este estudio.

La recogida de datos se realizó por espacio de alrededor de 30 días²², durante los cuáles se permaneció en Rodeo Colorado y se visitó frecuentemente la comunidad de Abra del Sauce. Durante esa misma etapa se registraron instancias de reunión (grupales y comunitarias) y se consultaron actas y documentos de la organización comunitaria (Centro Kolla Unidos de Abra del Sauce y Rodeo Colorado). Adicionalmente, se analiza material empírico (ej. entrevistas realizadas por promotores locales, mapas territoriales, notas de campo, etc.) obtenidos durante los meses de septiembre de 2007 hasta febrero de 2008, en el marco de diferentes actividades de diagnóstico para el Programa Social Agropecuario de Salta (PSA) y de la participación en reuniones consultivas (locales) referidas al proceso de Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos (OTBN, implementación de la Ley Nacional 26331).

En segundo lugar, se consideran las perspectivas territoriales de las instituciones indígenas a escala regional. En los valles de altura de la Cordillera Oriental (en las jurisdicciones administrativas de los Departamentos de Santa Victoria, Iruya y parte de Orán; Provincia de Salta), están localizadas más de 70 comunidades kollas. Dado que todas esas comunidades, se articulan en diferente grado y forma con una única institución indígena (Qullamarka); en el presente trabajo, la institucionalidad indígena a escala regional corresponde con esa organización. Para relevar la perspectiva sobre lo territorial desde esa organización se entrevistó a uno de sus dirigentes, se participó de reuniones de coordinación entre sus

²² Se consideran 30 días de trabajo en terreno, discontinuos, durante los meses de octubre, noviembre, diciembre (2008) y enero (2009).

integrantes, en instancias referidas al Ordenamiento Ambiental Territorial ²³ y en una manifestación pública realizada en noviembre de 2008, en la ciudad de Salta Capital (Argentina) relacionada con las reivindicaciones territoriales. Esa información, que se registró en forma digital y escrita, fue complementada con el análisis de documentos inéditos del Qullamarka (ej. “Diagnóstico social del Qullamarka. Un territorio habitado ancestralmente”, 2008; Presentación del Qullamarka en relación al Ordenamiento Ambiental Territorial, 2008) y de la publicación referida al Seminario “Tierra, Territorio y Recursos Naturales” (donde participaron dirigentes del Qullamarka, junto con autoridades de diferentes pueblos originarios y juristas asesores de sus instituciones), realizado en Buenos Aires, los días 25 al 27 de abril de 2007.

²³ Talleres en Iruya y en Orán (15/07/08); presentación del Qullamarka (5/11/08) y del Ministerio de AA y DS (20/11/08).

4. Resultados y discusión.

4.1 Las raíces de la resiliencia.

Esta sección comparte parcialmente el título del Informe de Recursos Mundiales (ECOESPAÑA-WRI, 2009) que lleva por título “Recursos Mundiales. Las raíces de la resiliencia. Aumentar la riqueza de los pobres” y en las páginas que siguen se presenta un resumen de ese documento para facilitar su análisis. Cabe señalar, que este informe es de gran importancia debido al alcance de las instituciones involucradas en su elaboración: Instituto de Recursos Mundiales, Banco Mundial, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA). Así mismo resulta relevante considerar que el Informe propone un cambio de enfoque en relación con la unión de los objetivos de conservación del medio natural a los de generación de bienestar económico y social; particularmente con vistas a solucionar los graves problemas de la pobreza y el hambre crónica en las áreas rurales del planeta.

Aunque todos dependemos del (llamado) medioambiente pero en el caso de los ciudadanos más pobres del mundo (aquellas personas que viven con menos de u\$ 2 diarios), esa dependencia es directa e inmediata, no está mayormente mediada por dinero e involucra la alimentación diaria. Teniendo en cuenta que esa situación se enmarca en la inminencia del cambio global, Recursos Mundiales (RM) propone “que empresas diseñadas adecuadamente pueden generar resiliencia económica, social y medioambiental que amortigüe los impactos del cambio climático y ayude a conseguir la necesaria estabilidad social. Una mayor resiliencia debe ser parte de la respuesta ante el cambio climático. Los esfuerzos que fomentan la resiliencia suponen los primeros pasos en el camino para salir de la pobreza” (WRI, 2009).

En su diagnóstico RM considera: i) que en el mundo hay cada vez mayor riqueza y que ésta tiende a concentrarse, ii) que la evaluación de los Ecosistemas del Milenio (2005) evidencia deterioro en la mayoría de los servicios de los ecosistemas, iii) que el cambio climático (CC) está ocurriendo en forma más acelerada que la prevista, iv) que aunque hubo algún progreso en reducir el número de las personas pobres, cerca del 75% de la humanidad vive con menos de u\$ 2 diarios y v) que la contracara de un

mundo en creciente urbanización la constituye una mayoría de población rural viviendo en la pobreza y sin acceso a servicios básicos.

El Informe sostiene que hay oportunidades para revertir la pobreza en la buena gobernanza de los ecosistemas y que cuando están presentes tres factores esenciales (propiedad comunitaria e interés propio, organizaciones intermediarias y redes) “pueden surgir comunidades repletas de recursos y resilientes” (WRI, 2009). En el marco planteado, considerando al mismo tiempo la urgencia por contrarrestar los impactos negativos del CC y la necesidad de un enfoque de largo plazo, el Informe propone: a) expandir empresas basadas en los ecosistemas, b) crear propiedad, capacidad y conexión, y c) fomentar procesos de escalabilidad.

A continuación se dedica una sección a cada uno de esos aspectos. Cabe aclarar que el Informe también presenta con gran detalle un conjunto de estudios de caso que aquí no consideramos dado que la intención del presente trabajo es poner en diálogo el marco de RM con la perspectiva territorial indígena en el norte de Argentina. Por ese motivo, los aspectos que se destacan del Informe de RM son aquellos que tienen que ver con los cambios en el enfoque de las instituciones relacionadas con el alivio de la pobreza y la conservación del medio ambiente, y las cuestiones conceptuales o de marco referencial. De más está decir que el cambio de enfoque que aquí se considera corresponde con la propuesta pública que se emite desde las instituciones mencionadas y, exclusivamente, en relación con el documento de referencia. Las alternativas para llevar los cambios enunciados a la práctica no se consideran aquí y se estima que exceden ampliamente las posibilidades del presente trabajo.

Expandir empresas basadas en los ecosistemas.

En esta sección se describe la perspectiva de RM en relación con las estrategias a desarrollar en una escala significativa para que la población rural pobre, utilice los recursos de los ecosistemas donde vive para crear empresas viables y sostenibles, empoderarse, incrementar sus ingresos y oportunidades, al mismo tiempo que construyen resiliencia. La tesis que defiende RM es que son necesarios tres elementos, propiedad, capacidades y conexiones, para conseguir aumentar los ingresos ambientales de la población rural pobre mediante la liberación del potencial económico de los ecosistemas. En esa dirección se sostiene que es necesario enfrentar una serie de fallos en la gobernanza (ej. inseguridad en el acceso a los ecosistemas, marginación y exclusión política de los pobres rurales) para que sean los pobres quienes reciban los beneficios del mejoramiento de la base de los recursos.

Una vez fijados los objetivos de largo plazo en términos de expandir tanto la reducción de la pobreza como la resiliencia de las comunidades locales, el Informe propone expandir los medios para alcanzarlos. La propuesta de expansión está referida en ese caso, a los siguientes elementos interrelacionados: i) los ingresos ambientales, ii) el acceso a los recursos para sostener los medios de vida y aumentar el empoderamiento de las comunidades pobres, iii) las empresas ambientales, y iv) la gestión comunitaria de los recursos naturales.

En relación con los ingresos ambientales se refiere tanto a servicios de subsistencia que constituyen ingresos directos (no monetarizados ni mediados por el mercado) como a ingresos monetarios que faciliten la integración de los pobres en la economía nacional y mundial. De ahí que la propuesta de RM considere tanto incrementos de productividad, posibilitados a partir de mejoras en la gestión, como “creación de nuevos servicios como cacerías o almacenamiento de carbono o de la obtención de más valor a partir de productos tradicionales” (WRI, 2009). Es importante destacar que la “creación de nuevos servicios” no es una creación genuina por parte de los ecosistemas sino una expansión de la esfera económica sobre los mismos servicios que anteriormente habrían quedado fuera del mercado. Lo mismo puede advertirse respecto del riesgo detrás de obtener “más valor”, ¿se hace referencia a un mayor valor monetario, luego de poner a disposición del mercado productos de uso tradicional que en el intercambio y uso directo en la subsistencia no se intermediaban con dinero? Otras posibilidades de obtener más valor fuera de la esfera crematística, podrían estar ligadas a las acciones de afirmación cultural, sostenimiento de conocimientos tradicionales e integración de estos en las curriculas escolares.

Es interesante mencionar que el Informe insiste en que la expansión de los ingresos en beneficio de los pobres requiere garantías de acceso a los recursos de los ecosistemas y, al mismo tiempo, creación de empresas de escala, viables, rentables y sostenibles, preferentemente gestionadas en forma comunitaria. En cuanto a los modos de expansión se hace referencia a cinco de ellos (cuantitativa, funcional, organizacional, política e institucional) cuyo impacto positivo puede asociarse a empresas, proyectos, iniciativas y organizaciones. Un aspecto a considerar especialmente en la propuesta de RM es que define la expansión institucional en términos de “crecimiento y fortalecimiento de las instituciones públicas necesario para establecer y distribuir los beneficios de las empresas basadas en los ecosistemas...y ubicar las funciones de los recursos naturales en el nivel de gobierno de representación local puede ayudar a extender la inclusión ciudadana en la toma de decisiones” (WRI, 2009). Tratándose de una publicación en la que colabora el Banco Mundial resulta interesante que se explicita el rol del Estado en la distribución

de los beneficios pero aún así resulta confuso en el marco de empresas gestionadas en forma comunitaria. En cuanto a la propuesta clásica de descentralización, cabrían mencionar los tradicionales recaudos en relación con el tipo de recursos involucrados (en Bolivia se ha dado un extenso debate sobre cuáles recursos son estratégicos y no pueden ser gestionados sólo a partir de las autoridades y la población local), ya que podrían reportar beneficios para la totalidad de la población. Es interesante recordar que está disponible una extensa y variada bibliografía documentando y advirtiendo sobre las asimetrías territoriales que se derivarían de gestiones exclusivamente locales y la relativa fragilidad/vulnerabilidad de las instancias locales frente a las presiones de las grandes empresas interesadas en explotar los recursos de los ecosistemas; en todo caso se insiste en que no se trata de riesgos menores.

El Informe destaca que la gestión comunitaria de los recursos naturales tiene potencial para aumentar los ingresos de los pobres rurales y detener el deterioro del medio natural, de ahí que resulte de interés sistematizar los elementos clave para el éxito de esas gestiones. Más aún, ese tipo de gestión se entiende como plataforma para el empoderamiento de las comunidades, el desarrollo de instituciones y de gobiernos representativos de nivel local, junto con conexiones sociales. La gestión comunitaria de los recursos naturales se propone como “pilar” de las empresas basadas en los ecosistemas debido a que, por un lado pueden mejorar la base de los recursos fomentando prácticas sostenibles, y por otro, crea capital social hacia el interior de la comunidad y facilitan la participación en redes sociales externas.

Propiedad y demanda.

El Informe señala que “sin título de propiedad, las familias y comunidades pobres carecen de la inversión personal necesaria para participar en la gestión conjunta de los recursos, adoptar nuevas técnicas de gestión o levantar empresas que precisen una administración de largo plazo” (WRI, 2009). En párrafos siguientes, el Informe aclara que no se debe interpretar lo anterior como el conjunto de derechos que corresponden a la propiedad privada, ya que, por ejemplo, el derecho a vender recursos comunitarios o estatales puede no ser indispensable para el establecimiento de empresas viables. Más aún el Informe sostiene que el tipo de propiedad que constituye un pre-requisito para establecer empresas basadas en los ecosistemas y compatibles con la gestión comunitaria de los recursos naturales, incluye los derechos de utilización, gestión y control de los recursos, junto con las posibilidades de exclusión de terceros eventualmente más poderosos.

Tal como se usa el término propiedad en el Informe, es coherente con la promoción de la demanda, entendida como disposición para trabajar en conjunto para alcanzar objetivos comunes. En esa misma dirección RM sostiene que pueden actuar como impulsores: líderes carismáticos, conciencia respecto de la escasez o deterioro de determinados recursos, disponibilidad de fondos o asistencia técnica, reformas legislativas, etc. Luego del establecimiento de alguna nueva iniciativa de gestión, y como condición necesaria para su sostenibilidad, debería ser posible verificar algún tipo de compromiso individual (ej. en dinero, trabajo, etc.) actuando en complemento del emprendimiento colectivo.

Capacidad local para el desarrollo.

Luego de establecidas las garantías de propiedad, el impulso de la demanda y el compromiso local, tanto en los niveles comunitarios como individuales, se hace necesario el despliegue de un conjunto de habilidades técnicas, sociales y financieras que traduzcan la gestión comunitaria de los recursos naturales en mejoras de los medios de vida y los ingresos de la población rural pobre. Para que ello suceda, según RM, se deben promover procesos intencionados, participativos (especialmente facilitando la representación de los pobres rurales) y de creciente escala, que involucren a las organizaciones de base de manera de facilitar su acompañamiento por parte de ONGs intermediarias y gobiernos locales, municipales, etc.

Dos aspectos relevantes y a destacar sobre en el Informe son:

- ❖ La insistencia en que el capital humano, social e institucional corresponde a las comunidades involucradas y que las instituciones de apoyo pueden fomentarlo, por ejemplo, a partir de facilitar el empoderamiento de la población rural pobre pero en ningún caso sustituirlo; y
- ❖ que es indispensable no confundir la falta de capacidades con la exclusión política que resulta en la imposibilidad de ejercitarlas.

Ambos aspectos muestran que a lo largo de varias décadas, se han aprendido algunas lecciones en el ámbito de los proyectos de desarrollo rural. Los aprendizajes mencionados, en cuanto a la construcción de capital social y a la preexistencia de capacidades aún en poblaciones marginalizadas, y muchas veces sin escolarización, resultan cuestiones clave y fundamentos coherentes con las demandas actuales de muchas organizaciones campesinas e indígenas en América Latina.

El Informe hace referencia a la necesidad de desarrollar relaciones tanto a nivel horizontal como en el plano vertical, señalando su rol irremplazable en el intercambio de información y en el sostenimiento de

procesos de aprendizaje para la adaptación. Se destaca que este tipo de conexiones resulta clave para que las empresas de la población rural pobre, acceda a servicios técnicos, comerciales y financieros que permitan sostener sus actividades y desarrollar ámbitos de cooperación e innovaciones con vistas a futuras expansiones. Adicionalmente, las redes existentes o aquellas a crear facilitan que las organizaciones intermediarias amplíen el radio de su impacto, alcanzando a un mayor número de beneficiarios empoderados a quienes involucrar en los servicios de construcción de capacidades.

Empresas, gobernanza y entornos favorables.

En esta sección el punto de partida de RM, es el reconocimiento de que antes que una falta de visión comercial por parte de la población rural pobre, su exclusión del acceso a los beneficios derivados de la riqueza de los ecosistemas corresponde con políticas de Estado que han entregado los recursos naturales para exclusiva obtención de rentabilidad por parte de las grandes empresas e industrias extractivas. El Informe alerta que de no abordarse correctamente la problemática de la gobernanza, entendida como desequilibrio de poder que margina a los pobres rurales del acceso y la gestión de los recursos, las empresas comunitarias no prosperarán ni se expandirán.

Adicionalmente, RM advierte que el acceso físico a los ecosistemas junto con los derechos de propiedad, si bien necesarios resultan insuficientes para que la población rural pobre acceda a la riqueza de la base de recursos de los ecosistemas. En ese sentido, los obstáculos que resulta indispensable salvar incluyen: conocimientos sobre mercados, tecnologías disponibles, disponibilidad de financiamiento y regulaciones o normativas fiscales que no suelen contemplar las particularidades de las comunidades rurales.

Según RM, la creación de entornos favorables para las empresas basadas en la naturaleza y capaces de expandir los ingresos de la población rural pobre, exige no sólo remover los obstáculos mencionados en la sección anterior sino el ofrecimiento de apoyo en cuestiones clave como: financiamiento, desarrollo de liderazgo, comunicación y políticas públicas.

El paradigma cambiante del desarrollo.

Tal como señala el Informe, desde hace alrededor de tres décadas resulta difícil dudar de la necesidad de emplear enfoques participativos en las intervenciones en desarrollo. De ahí que se extiendan las perspectivas de intervención que ponen el énfasis en las instancias comunitarias y proponen superar los modelos verticalistas, ganen terreno en forma creciente. Entre ellas se hace referencia al desarrollo

dirigido por la comunidad para concluir que resultan coherentes con el respeto de derechos y con el logro de resultados satisfactorios (Narayán, 2002 en RM). Más allá de señalar los logros derivados de la implementación de este nuevo enfoque, se reconocen dificultades especialmente para favorecer la participación real de grupos, como los pobres y las mujeres, tradicionalmente excluidos de los espacios de toma de decisiones.

Desde el Banco Mundial (World Bank, 2005 en RM) se reconoce que una de las trabas para trascender las instancias de participación meramente formales está asociada a la temporalidad del ciclo de los proyectos (generalmente 1 o 2 años) y a la falta de perspectivas para la implementación de programas de formación de mayor plazo. Para el Banco Mundial, según la evaluación citada anteriormente, las lecciones aprendidas con el desarrollo dirigido por la comunidad muestran que es posible lograr beneficios cuando la dirección de los proyectos se realiza desde la comunidad pero, al mismo tiempo, se requiere dedicación y el respaldo de un programa integral para desarrollar habilidades que considere un horizonte de largo plazo; siendo fundamental fortalecer los compromisos colectivos y la construcción de capital social.

Construyendo resiliencia.

Según RM “La resiliencia es la capacidad de crecerse ante los retos. Las comunidades que triunfan en la aplicación de un modelo de gestión de los ecosistemas dirigido por la comunidad y levantan empresas pueden experimentar notables incrementos de su resiliencia. Con mayor resiliencia, estas comunidades están mejor preparadas para superar desaceleraciones económicas, cambios medioambientales y trastornos sociales, retos cuyos impactos suelen ser más severos cuando hay más pobreza” (WRI, 2009). La resiliencia de los sistemas sociales se define, siguiendo el Informe, como capacidad de adaptación a condiciones cambiantes a través del aprendizaje y la organización. En el contexto de la población rural pobre y de los desafíos que se pretende abordar, la resiliencia, incluye tres dimensiones: ecológica, social y económica.

En términos de resiliencia ecológica, RM menciona los trabajos de Walker *et al.* (2006) y Folke *et al.* (2002) para puntualizar que corresponde con “el nivel de alteración que un ecosistema puede absorber sin traspasar el umbral de una estructura o estado de un ecosistema diferente” cuyas variables (como la productividad) pueden resultar menos deseables o incluso implicar situaciones difíciles de revertir.

En relación con la resiliencia social, el Informe refiere el trabajo de Brenson-Lazan (2003), proponiendo que “es la capacidad de afrontar crisis internas o externas y resolverlas eficazmente”,

incluso aprendiendo de las situaciones y saliendo de ellas con alguna fortaleza adicional. Como característica de la resiliencia social se menciona la capacidad de unión comunitaria superando las diferencias, aspecto que se refuerza a través del “capital social y un sentido compartido de identidad y finalidad común” (WRI, 2009). Por último, el Informe cita el trabajo de Briguglio (2005) para caracterizar la resiliencia económica como habilidad de recuperación frente a adversidades económicas o cambios bruscos en ellas, a partir de sostener diferentes alternativas y desarrollar nuevas actividades económicas para sustituir aquellas que pierden viabilidad; este tipo de resiliencia es asociada con las capacidades y las conexiones.

Si bien el concepto de resiliencia en socio-ecosistemas surge, hace poco más de una década, con vistas a considerar las capacidades de adaptación como clave para que las comunidades rurales pobres sobrevivan al cambio climático (Fussel, 2007 en RM), actualmente y en forma adicional, los desafíos que enfrenta la población más desfavorecida del planeta incluyen focos de vulnerabilidad relacionados con: el crecimiento poblacional, la emigración, los cambios en los sistemas ancestrales de tenencia de tierras, los bajos y fluctuantes precios de las materias primas agropecuarias, los conflictos armados, etc. Todos los retos mencionados, conllevan posibilidades de reforzamiento o reducción para cada una de las dimensiones de la resiliencia que a su vez se encuentran en interacción permanente. De ahí que las conexiones entre los ecosistemas y los aspectos sociales y económicos resulten en ciclos positivos y/o negativos.

Desde RM se sostiene que “cuando las comunidades gestionan los ecosistemas pensando en su productividad de largo plazo, aumentan la resiliencia de estos ecosistemas y esto estabiliza la capacidad de los ecosistemas de continuar manteniendo actividades económicas. Al mismo tiempo, el hecho de gestionar cooperativamente el recurso crea la capacidad social de la comunidad, su conjunto de habilidades empresariales y su conexión con los mercados fuera de ella y con las fuentes de apoyo financiero y técnico. En definitiva un beneficio en resiliencia compuesto de diferentes estratos de habilidades, mecanismos de ayuda y potencial biológico que puede permitir a las comunidades asimilar el cambio y reorganizarse de formas nuevas y productivas más que desintegrarse” (Glavovic, 2005 en WRI, 2009).

Cohesión social, fines comunes, disposición para la innovación, habilidades de adaptación y capacidades de aprendizaje frente a las presiones y a las situaciones cambiantes, todo ello fortalece a las

comunidades rurales y facilita aprovechar oportunidades para sostener los logros y enfrentar los retos del cambio global. Tal como se menciona en el Informe, “extender así la resiliencia es una fórmula para (lograr) un desarrollo rural más vital y sostenible” (op. cit. pág.31).

4.1.2 Creación de propiedad, capacidad y conexión.

En el Capítulo 2 del Informe de RM, se abordan las condiciones que deben reunir las empresas basadas en los ecosistemas con vistas a beneficiar a las comunidades rurales pobres. En esa dirección se propone: “crear un sentido de la propiedad, desarrollar una capacidad local para gestionar los recursos y proyectos empresariales y construir las redes y conexiones dinámicas necesarias para sustentar (las)” (WRI, 2009). Al mismo tiempo se establece una secuencialidad para los elementos considerados junto con el reconocimiento de las interacciones que los involucran y de las particularidades de las situaciones que reflejan, destacando que se trata de procesos de aprendizaje lentos y permanentes.

Propiedad en sentido amplio.

En páginas anteriores se menciona que RM propone la utilización del término propiedad en un sentido amplio, considerando que incluye dos componentes: los derechos seguros sobre los recursos naturales, junto con las habilidades necesarias para participar en las decisiones relacionadas con su gestión. Esta acepción amplia puede resultar compatible con las luchas de los pueblos indígenas y de las comunidades campesinas que insisten, al igual que RM, en que “el acceso a la tierra y a los recursos naturales es la base para el sustento, el cobijo y la inclusión social” (WRI, 2009). Sin embargo, las garantías de propiedad y acceso a los recursos de los ecosistemas no constituyen una situación que se esté generalizando en la actualidad. En contraste, se observan procesos crecientes de concentración de la tierra y otorgamiento de derechos de explotación minera y forestal a grandes corporaciones que apenas generan un mínimo número de empleos a nivel local.

Los enfoques de reforma agraria, reparto de tierras a gran escala y sustitución de títulos “tradicionales” por títulos otorgados por los Estados, estuvieron de moda algunas décadas atrás y, en términos generales puede afirmarse que, allí donde fueron aplicados demostraron ser insuficientes y llevaron a diferentes distorsiones e incluso en algunos sitios aumentaron la conflictividad social. De ello surge el consenso sobre la necesidad de construir enfoques más integradores que incluyan las prácticas e instituciones locales relacionadas con el acceso a la tierra y su registro (Toulmin, 2005 en RM).

Si bien el Informe pone el acento en la necesidad de evitar que los sistemas tradicionales (ej. tribales) consoliden desigualdades y en la consideración de los derechos de quienes no poseen tierras (incluso en términos de facilitarles arrendamientos), llama la atención que no mencione los peligros detrás de la permanencia de los latifundios y de las grandes extensiones dedicadas al monocultivos industriales, como sucede en la Argentina con el monocultivo de soja.

Demanda y compromiso locales.

Las garantías de propiedad, en sus diferentes posibilidades y acepciones, resultarán insuficientes si, tal como afirma RM, no se expresan los deseos y aspiraciones de las comunidades para utilizar los recursos de los ecosistemas en forma colectiva, reflejando el convencimiento de que recibirán beneficios tanto a nivel individual como grupal. El enfoque puesto en la demanda local (parecería superar aquellas propuestas basadas en las “necesidades sentidas” y necesariamente asociadas con carencias) parte de la idea de que ésta puede medirse en función de la contraparte que los involucrados están dispuestos a ofrecer en pos de recibir un determinado beneficio (Deverill, 2000 en RM).

Un aspecto interesante de este enfoque es que pone de relieve el compromiso de los involucrados y sus capacidades antes que sus carencias. Al mismo tiempo la perspectiva dinámica de la demanda sugiere instancias para aprovechar nuevas oportunidades y resalta las posibilidades que se abren frente a las situaciones de cambio en las dimensiones ecológica, social y económica. Así el dinamismo de las comunidades para establecer demandas propias, asumiendo y cumpliendo en forma responsable los compromisos facilitaría la construcción de capital social y podría considerarse un indicador de resiliencia social en ese ámbito.

Los desafíos de la participación.

Queda claro que la participación colectiva en la toma de decisiones es una cuestión de fundamental relevancia para la gestión comunitaria y la creación de empresas basadas en los ecosistemas. Al mismo tiempo, el Informe reconoce que a pesar de las décadas de experiencia y de desarrollo de metodologías participativas, los ámbitos de la participación son complejos y requieren especial atención para evitar ficciones de diálogo o sistemáticas exclusiones de aquellos sectores, como las mujeres, los pobres y los ancianos, más excluidos entre los excluidos.

Aún considerando dificultades y la necesidad de trascender las instancias meramente formales, las ventajas de facilitar procesos participativos son indiscutibles: aumenta la legitimidad, surgen los beneficios del empoderamiento, se crean nuevas relaciones, se fortalece la cohesión social y se desarrollan nuevas habilidades. Aunque están documentadas un sin número de debilidades en los procesos participativos, está establecido que, con vistas a impactos positivos de mediano/largo plazo, vale la pena destinar recursos, tiempo y esfuerzo en perfeccionar la participación y hacerla más real e inclusiva.

El Informe también señala que es necesario evitar el supuesto de que las comunidades constituyen grupos homogéneos que “naturalmente” distribuyen los beneficios en forma equitativa entre sus miembros. Es indispensable considerar que las comunidades son heterogéneas, incluyen múltiples divisiones en su interior e implican intereses competitivos entre sus miembros; adicionalmente las diferencias culturales y los desequilibrios de poder suelen estar presentes en la mayoría de los grupos humanos, aún en aquellos donde el grado de exclusión es mayoritariamente generalizado entre todos los miembros del conjunto.

Entre las estrategias que posibilitan procesos de participación real e inclusivos, indispensables para la fortalecer resiliencia social, el Informe destaca: i) establecimiento de normas formales de inclusión, ii) planificación colectiva como herramienta para establecer esfuerzos comunes y socializar información, iii) organización de grupos de afinidad, iv) facilitar procesos de desarrollo de visiones compartidas, v) contabilizar y fomentar la equidad en la distribución de gastos y beneficios (incluyendo aspectos tangibles e intangibles).

Desarrollo de capacidades.

Según RM, el desarrollo de capacidades es un proceso gradual que parte del reconocimiento de las habilidades con las que cuentan las comunidades y sus integrantes para sobre esa base poner en marcha programas minuciosos de construcción de capital social y fortalecimiento de habilidades técnicas, insistiendo en aprendizajes adaptativos y por lo tanto flexibles. Excede el alcance de este trabajo presentar el listado de las capacidades que incrementan resiliencia ecológica, social y económica tal como se ofrece en el Informe, sí corresponde aquí hacer mención a que RM elabora un documento muy detallado pero al mismo tiempo con suficiente generalidad para permitir su aplicación a nivel de marco o guía para la acción.

Dos actores clave, relacionados con el desarrollo de capacidades y la gestión comunitaria de recursos naturales, son las organizaciones locales y las intermediarias. En el primer caso se incluye una amplia variedad de grupos, desde comités de gestión hasta organizaciones indígenas, comunitarias o religiosas, que al estar integrados por personas que se conocen entre sí favorecen las posibilidades de desarrollar estrategias colectivas y consensos en relación con la gestión comunitaria y la creación de empresas basadas en los ecosistemas. En cambio, las organizaciones intermediarias y de apoyo suelen ser grupos extra locales que pueden acompañar a los colectivos locales y facilitar tanto la construcción de capacidades como el establecimiento de nexos entre los diferentes agentes involucrados en procesos de desarrollo rural. Por último, el Informe menciona que aunque el potencial de las organizaciones intermediarias para apoyar a los grupos locales es muy alto, en ningún caso debe asumirse que este tipo de organizaciones (muchas veces ONGs y grupos de la sociedad civil) constituyen un elemento más en una trama mucho más amplia y compleja que debe incluir a otros sectores públicos y privados.

4.1.3 Conexiones: redes y asociaciones.

Recordamos y ampliamos aquí, lo mencionado anteriormente en relación con las conexiones tanto a nivel de vínculos horizontales (aquellos que relacionan principalmente a organizaciones comunitarias y facilitan el intercambio de información o una mayor eficiencia, entre otros aspectos) como verticales (especialmente integrando al gobierno y al sector privado para generar apoyo político, evitar la burocracia y acceder a apoyo técnico/financiero). El Informe afirma “los enlaces y la redes son herramientas fundamentales para el mantenimiento y la expansión de las empresas basadas en la naturaleza. Las redes conectan a los productores rurales en el intercambio de información, producción cooperativa y esfuerzos de marketing, así como en la investigación de productos y procesos, en la financiación de proyectos y en los esfuerzos por lograr influencia política” (WRI, 2009). Más aún, las redes facilitan la construcción de capital social generando nuevas institucionalidades inclusivas y legitimadoras de grupos menos aventajados.

Para RM, las asociaciones, por ejemplo cooperativas, son redes con mayor grado de formalidad cuya función principal es la de facilitar a las empresas de los pequeños productores rurales, lograr escala y alcance en términos económicos. Adicionalmente, las asociaciones contribuyen en el intercambio de información, entre sus miembros y los de otras organizaciones, y favorecen condiciones de negociación

de menor asimetría para los pobres rurales, facilitan instancias sistemáticas de aprendizaje, acceso a crédito y asistencia técnica, etc.

En términos de resiliencia, el Informe destaca los siguientes aspectos:

- En la dimensión ecológica: las redes contribuyen en la gestión adaptativa a mayor escala (facilitando la gestión basada en el aprendizaje que surge del diálogo de saberes, el intercambio de información y de experiencias) y favorece la construcción de una visión sinóptica, ampliando la perspectiva de los líderes locales más allá de los linderos de lo comunitario.
- En la dimensión social: las redes facilitan la construcción de capital social al conectar grupos, procesos y experiencias, expandiendo las perspectivas mediante la introducción de nuevas ideas e innovaciones en materia de inclusión.
- En la dimensión económica: las redes facilitan el acceso al mercado en condiciones de mayor estabilidad, con mayor retención de valor para las empresas basadas en la naturaleza, permitiendo la incorporación de nuevas tecnologías y el incremento en la eficiencia y la escala. Para todos los aspectos mencionados, el efecto previsto sería el aumento de la rentabilidad.

4.1.4 Procesos de escalabilidad.

Como se menciona al inicio de este capítulo, el Informe de RM presenta una selección de estudios de caso que aunque aquí no se incluyen, son la base de análisis para extraer la serie de lecciones que seguidamente se enumeran en forma sintética:

1. La tenencia de los recursos no tiene que ser perfecta para ser útil: más importante que la forma que toma la tenencia (por ejemplo el tipo de título o el registro que de ella se tiene) resultan las garantías de seguridad en el acceso y la gestión.
2. Los intercambios de experiencias, la capacidad demostrativa de los proyectos piloto, facilitan el aumento de la demanda y fortalecen los compromisos locales.
3. El poder, en términos de autoridad real sobre los recursos, lleva al interés necesario para desarrollar nuevas capacidades.
4. Las instituciones de gestión de recursos requieren tiempo para madurar, la representatividad y la inclusión son parte de procesos que implican tiempo y esfuerzos.

5. Las organizaciones intermediarias y de apoyo proporcionan ayuda para focalizar la demanda local, facilitando la creación de instituciones eficaces para la gestión de los recursos ecosistémicos y generan credibilidad involucrando a los Gobiernos y a los inversores.
6. Es importante sostener la responsabilidad y el involucramiento de los actores locales durante todo el proceso de gestión comunitaria de recursos naturales.
7. Se requiere un fuerte compromiso por parte de las instancias nacionales de los gobiernos y de los donantes.

Aunque no cabe duda de que la gestión comunitaria de recursos naturales está centrada en la comunidad rural, en cada una de ellas y desde sus especificidades, el Informe defiende la idea de que para que las empresas de los pobres rurales tengan éxito y logren escala son indispensables los siguientes requisitos: buena gobernanza (principalmente en términos de garantía de acceso y control de los recursos para los pobres rurales), mercados accesibles y mejoras en las infraestructuras físicas y financieras.

4.2 Historia ambiental hacia el sur de los Andes Centrales.

4.2.1 Delimitación geográfica de la zona de estudio.

Los valles de altura de la Cordillera Oriental se encuentran en el sur de la Región de los Andes Centrales, en el noroeste argentino y son parte de la alta cuenca del río Bermejo (también conocido como el Alto Bermejo). Estos valles se extienden en las jurisdicciones administrativas de las provincias de Salta y Jujuy, constituyendo un área de inter-fase entre las provincias fitogeográficas de la puna y las yungas (también llamadas selva nublada). Las zonas agroecológicas mencionadas corresponden, respectivamente, a los límites occidental y oriental de los valles andinos en Salta. En esta zona, extremadamente aislada y localizada en el Alto Bermejo, se localizan más de 70 comunidades indígenas que se autodefinen integrantes del Pueblo Kolla²⁴ (Fig. 8).

²⁴ Kolla es en referencia a las poblaciones prehispánicas que integraron el Qollasuyu, es decir la parte sur del estado incaico o Tahuantisuyu.



Fig. 9. Paisaje del norte de Iruya, valles andinos salteños (Argentina).

4.2.2 El clima actual y en la antigüedad.

Los valles andinos pueden caracterizarse por una alta heterogeneidad climática y micro-ambiental que atraviesa el paisaje, con sus fuertes pendientes, y el tiempo. Así la variabilidad climática puede relacionarse principalmente con cambios en la altitud, la latitud y con los efectos de la orografía en función de la circulación atmosférica general (Reboratti, 1998). La marginación en la que actualmente se encuentra esta zona ha incidido en que aspectos tan básicos como el registro de series de temperatura y precipitación, no se encuentren disponibles de manera sistemática. A la falta de información, se suman las dificultades para extrapolación de datos debido a las grandes variaciones que se incluyen en los ambientes montañosos según la altura, la orientación de las laderas y su exposición a la radiación solar y a los vientos.

En esta zona de valles intermontanos, la amplitud térmica diaria supera la estacional. Sin embargo en otros aspectos, como el régimen de precipitaciones y la cantidad de horas de luz diarias, se expresan plenamente los contrastes estacionales que corresponden con la latitud en la que está ubicada el área (Reboratti, 1998). Las lluvias se concentran casi exclusivamente durante el período estival (registrándose un promedio de 300 mm anuales en la zona de altitud intermedia). Ese aporte de humedad se complementa con la precipitación horizontal de las neblinas y ocasionalmente con alguna nevada.

Aunque no se cuenta con documentos escritos, ni rollos de pergamino ni tabletas de arcilla, la historia de la civilización andina en relación con la variabilidad de las condiciones climáticas, puede comprenderse a partir de la evidencia física dejada en las ruinas de los asentamientos humanos y en otras obras de ingeniería (Wright, 2008). Recientemente, investigadores de diferentes disciplinas (meteorólogos, geólogos, oceanógrafos, etc.) estudiaron los depósitos aluviales, midieron la temperatura de los océanos (Thompson, 1985), estudiaron los registros climatológicos en los anillos de los árboles antiguos y en las capas de los glaciares (contabilizando la presencia de isótopos de oxígeno para estimar temperaturas y el espesor de las diferentes capas para luego establecer la cantidad de precipitación anual) (Wright, 2008). De esa forma se obtuvieron correlaciones que permitieron estudiar el fenómeno de El Niño y establecer la duración de períodos de sequías e inundaciones durante los 1500 años recientes (Thompson, 1985). De esa forma pudo comprobarse que en la región andina, diferentes fenómenos climáticos de características extremas (ej. inundaciones, tormentas marítimas, sequías, fuertes vientos, etc.) se repiten en forma cíclica a lo largo del tiempo (Díaz y Kiladis, 1992).

El fenómeno de El Niño (conocido con ese nombre porque suele iniciarse en tiempo de Navidad, a fines de diciembre) puede caracterizarse por un incremento de la temperatura del océano Pacífico, disminución de la concentración de nutrientes en sus aguas superficiales, alteración de los vientos en la zona norte de Perú, inundaciones en las planicies costeras y sequías sobre el sur de los Andes Centrales (Wright, 2008). Como contraparte del fenómeno de El Niño, y alternando con aquel, se producen eventos conocidos como La Niña que presentan características opuestas; entre ellas se destacan el enfriamiento de las aguas en el Pacífico ecuatorial y el hecho de que sus efectos son más notorios durante el invierno del hemisferio sur (Wright, 2008). En ambos casos se trata de aspectos que es necesario estudiar si se pretende comprender, y tal vez predecir, el clima andino (Wright, 2002). Para éste estudio la investigación realizada en las capas de los glaciares fue de gran relevancia ya que pudo establecerse la ocurrencia de los fenómenos de El Niño y La Niña durante 1500 años y cotejarse los resultados obtenidos en relación con los hallazgos arqueológicos que evidenciaban la ocurrencia de sequías e inundaciones, con su particular impacto sobre las sociedades andinas (Thompson, 1985). Actualmente, se sabe que durante el siglo VI ocurrió una fuerte sequía en los Andes Centrales que ha recibido el nombre de El Abuelito, que el clima del siglo VII hasta comienzos del VIII fue relativamente más moderado que el de los siglos precedentes y que esa etapa fue sucedida por 350 años de clima progresivamente seco (Wright, 2009). También se ha comprobado que el reino Moche, que floreció en las artes y en cuestiones de gobierno, fue devastado en forma repentina antes del 600 DC debido a la ocurrencia de fuertes inundaciones que arrasaron los

campos de cultivo y las viviendas de adobe, removiendo la capa de tierra hasta unos 2 metros de profundidad (Wright, 2009).

Durante el período de tiempo que comprendió los años 563 DC al 594 DC, tanto los hallazgos arqueológicos como la información obtenida de los glaciares, muestran que las precipitaciones fueron un 30% menores al promedio del siglo VI DC (Wright, 2009). Parece ser que los Moches se recuperaron tanto de las sequías como de las inundaciones, sin embargo su reino declinó por otras causas entre las que se encontrarían los incendios que arrasaron la capital de su dominio hacia el año 700 DC (Wright, 2009). En un área cercana a donde reinaban los Moche, se estableció la cultura Tiwanaku sobre las orillas del lago Titicaca sobre los altiplanos andinos a más de 3600 msn. La decadencia de esa cultura, que produjo durante 7 siglos excedentes agrícolas, puede asociarse con la fuerte sequía mencionada que duró más de 30 años. Resulta de interés citar a Wright (2009), que en relación con ese evento escribe: “Sin embargo, hay evidencia de que se aprendió una lección. Los gobernantes tomaron la catástrofe como una advertencia y revolucionaron su agricultura instituyendo un sistema totalmente nuevo que hizo posible la prosperidad del imperio por cuatrocientos años más...los excedentes agrícolas después de la sequía pueden atribuirse al sistema de camellones...” Esa tecnología permitió no sólo escapar de la devastación de sequías posteriores que se sufrieron en otras áreas de agricultura de secano sino que resultó en aumentos de la productividad en muy alto porcentaje.

Es posible indicar el desarrollo de la tecnología de camellones (*waru waru* en quechua) como un hito en la gestión adaptativa frente al cambiante e incierto clima de los Andes Centrales. De alguna manera, la expansión de una tecnología que no sólo permitió evadir parte de las adversidades climáticas que se suceden en forma cíclica sino, al mismo tiempo, incrementar en forma sostenible la producción de excedentes habla de capacidad de innovación y de conocimientos que las sociedades andinas desarrollaron a lo largo de cientos de años. Aunque no se describen aquí la variedad y detalle de las diferentes respuestas adaptativas que surgieron en la co-evolución de las sociedades de los Andes Centrales a lo largo de su historia de vínculo territorial, valga el ejemplo como muestra de las profundas raíces de la resiliencia socio-ambiental en la región.

Además de los camellones, la tecnología prehispánica se destacó por la ingeniería hídrica y por la construcción de andenes y terrazas de cultivo, asociadas a ella. La agricultura en terrazas es útil en el control de la erosión, permite incrementar la profundidad del suelo, modifica el microclima y facilita el

manejo del agua de riego (Denevan, 1995). Controlar la erosión implica, además de retención de los nutrientes que fluyen a favor del gradiente, evitar pérdidas de materia orgánica y por lo tanto de energía. Los canales de riego se utilizan en los Andes Centrales, desde unos 5000 años atrás (Zimmerer, 1995). Mediante su uso se logra conducir y almacenar agua y nutrientes, a la vez que mitigan el efecto de heladas (Sanchez Losada, 1998). Al nivel de paisaje podrían resultar en un corredor biológico, deseable para la funcionalidad del conjunto.

4.2.3 La población pre-hispánica.

Según el hallazgo de mayor antigüedad, la presencia humana en un asentamiento localizado en los valles intermontanos salteños indica alrededor de 2000 años antes del presente (Ventura, , 1991). Sin embargo, los registros de las actividades de cazadores y recolectores en áreas cercanas están datados en unos 10.000 años. Algunos autores (Lorandi, 1984 y Reboratti, 1998) otorgan ascendencia Ocloya a la actual población de los valles. Otros, como Bianchetti (1982) sugieren una posible la presencia de poblados Atacamas asentados allí desde hace unos 400 años. Sin embargo, resulta más evidente, para la fecha mencionada la presencia de asentamientos incaicos, que incluyeron tambos, andenes, obras de riego y redes de caminos (Casanova, 1930) cuyos vestigios pueden observarse en la actualidad y muestran un importante desarrollo agrícola de la zona, con importantes obras de infraestructura para producción y almacenamiento. Diversos autores coinciden en que durante cientos de años, y hasta décadas recientes, esta zona intermontana, ha recibido flujos migratorios de población proveniente de diferentes países de la Región Andina. Aún coincidiendo en la necesidad de profundizar las investigaciones, Otonello y Ventura (2009), caracterizan esta zona como de frontera, en términos de una geografía permeable a los intercambios y a las negociaciones; en opinión de las autoras citadas la multiétnicidad y la movilidad constituyen dos aspectos clave, y de larga data, para comprender los procesos históricos de la región.

Los valles andinos del norte de Argentina integraban amplios circuitos de intercambio comercial y simbólico. Uno de ellos es descrito por Ventura (1999), indicando que la población de los valles andinos salteños se relacionaba desde el siglo X con diferentes sociedades a las que es posible referenciar según el origen de los objetos encontrados “materiales cerámicos provenientes de la Puna jujeña y de la quebrada de Humahuaca. Las turquesas de las cuentas de los collares de los ajuares funerarios se obtenían, posiblemente, en el norte de Chile, mientras que las de sodalita provenían de Cerro Sapo, en

Cochabamba, Bolivia, al igual que la abundante metalurgia, elaborada, posiblemente, en el altiplano boliviano” (Ventura, 1999).

Adicionalmente, la heterogeneidad de la población encuentra explicaciones en el tipo de asentamientos que los Incas establecieron en la zona poco antes de la llegada de los españoles. Ejemplo de ello fueron los mitimaes o *mitmakuna*, población no originaria de los valles andinos que fue establecida en la zona como parte de una estrategia de defensa del Imperio, frente a los ataques de la población indígena de las tierras bajas, y al mismo tiempo con el objetivo de obtener producción agrícola (principalmente maíz y papas) que abasteciera los sitios de aprovisionamiento ubicados sobre la red de caminos incaicos (Otonello y Ventura, 2009).

En cuanto los cultivos utilizados por la población aborígen se destacan, por su gran diversidad infra específica, los tubérculos andinos (papa, oca y ulluco), maíz, porotos y zapallos (Parodi, 1998). Durante el período pre-hispánico el único animal doméstico que se utilizaba (para transporte y obtención de carne y lana) era la llama, producto de la domesticación del guanaco ocurrida en diferentes sitios de los Andes Centrales hace más de 4500 años. El impacto de la población de los valles andinos del noroeste argentino, sobre el ambiente durante la época prehispánica fue mínimo y en el momento de mayor intensidad de uso del ambiente (posiblemente bajo la influencia incaica) correspondió a pequeñas aldeas agrícolas y asentamientos dispersos e, incluso, discontinuos.

4.2.4 Los valles andinos como parte del Qollasuyu.

Los valles andinos de la provincia de Salta (Argentina) forman parte de una región, el sur de los Andes Centrales, que proporciona contenido histórico y ambiental al noroeste argentino. Especialmente en tiempos prehispánicos, la integración regional fue más manifiesta que en la actualidad y no es posible aproximarnos al conocimiento de los pueblos precolombinos si no se considera especialmente el “encuadre macroespacial” (Ruiz, 2004). Por ese motivo, en este trabajo se dedican dos secciones donde se estudian las sociedades andinas y las condiciones climáticas que las acompañaron desde hace unos 1500 años, en el contexto macro-regional. Se espera de esa forma dar cuenta de una rica historia de aprendizajes socio-ambientales, donde participaron diferentes sociedades en sus sucesiones e intercambios, tanto en las geografías como en los tiempos. Debido a la importancia que tuvo para la

región la configuración del imperio incaico, también se consideran especialmente algunos aspectos del proceso compartido durante el breve período de tiempo de integración en el Tahuantisuyu.

La importancia del Tahuantisuyu (la región de los cuatro suyus o unidades socio-políticas incaicas donde fueron integrados numerosos pueblos amerindios) corresponde con que fue uno de los estados más extensos del actual continente americano. Llegó a abarcar una longitud de unos 6000 km desde la actual capital de Ecuador, Quito, hasta el área donde se sitúa Santiago de Chile, capital de Chile. La extensión norte-sur del estado Inca fue enorme y permitió abarcar numerosos poblados junto con diversidad de recursos según las diferentes latitudes. A esa heterogeneidad se sumó la proveniente de la prolongación del imperio desde la costa del océano Pacífico, atravesando la cordillera de los Andes, alcanzando las yungas y los linderos de la selva amazónica (Vitry; 2001).

Extensión y diversidad son dos aspectos del Tahuantisuyu que lo caracterizan como construcción territorial donde se manifestaron en forma original las formas de comprender el mundo y de situarse en él de diversas sociedades andinas, tanto previas como contemporáneas con los Incas. Así el incario, desde su nombre, expresa la división en cuatro regiones (*suyus*) y manifiesta la dualidad en la que se incluían cada una de ellas, tanto a nivel de organización social como de localización espacial. La organización en la geografía incaica asignaba un lugar central, en el espacio territorial y en el poder político, a la ciudad del Cusco (Qosqo), en el actual Perú. Desde allí se gobernó el estado inca y desde allí se concibió una territorialidad donde se distinguía una región superior, el *Hanansaya*, y una región inferior, llamada *Hurinsaya*. Cada una de esas regiones, que no expresaban jerarquías sino dualismo y complementariedad, estaba conformada por otras dos particiones: el *Chinchaysuyu* y el *Antisuyu* (hacia el norte) y el *Contisuyu* y el *Qollasuyu* (hacia el sur) (Bauer, 1992). Luego de esa clasificación general, las jerarquías se manifestaban hacia el interior de cada uno de los *suyus* según tres grupos sociales, *Coyana*, *Cayao* y *Payan*, que respectivamente correspondían a jefes incas, etnias conquistadas y población mixta (Vitry; 2001). Las distinciones mencionadas no sólo correspondieron a una organización metódica de las diferencias sociales y políticas sino que se plasmaron en la geografía andina en el denominado sistema de *ceques*, descrito por primera vez por el cronista jesuita Bernabé Cobo (1653) y estudiado en profundidad por Tom Zuidema (1964).

La información que aquí se presenta sobre el sistema de ceques complementa las características de la concepción territorial de los pueblos amerindios (sobre las que se ha hablado en secciones anteriores) y

muestra elementos específicos de las sociedades andinas. Entre esos elementos se destacan la dualidad, la estratificación, la trama de parentesco, la localización del punto de vista territorial, la integración de sociedades humanas y entidades sobre-humanas, etc. Adicionalmente, la singularidad de los ceques reside en que cada uno de los elementos mencionados encuentra lugar físico en el espacio geográfico, de ahí que se proponga la idea de paisajes sagrados y de ritualización del territorio.

4.2. 5 Complementariedad vertical.

En los valles andinos del Alto Bermejo, actualmente, las zonas donde se localizan, en forma relativamente más concentrada, viviendas, cultivos principales y tierras de pastoreo de ganado menor, pueden caracterizarse como de pastizal de altura y en términos generales abarcan áreas de altitud intermedia (alrededor de los 3000 a 2500 msm). En cambio, el área de menor altitud donde los comuneros pastorean (durante el invierno) el ganado mayor, corresponde al borde superior de las yungas o selva nublada (alrededor de 1000-1500 msm). Las prácticas de trashumancia estacional con el ganado mayor, se suceden a lo largo del año repitiendo un ciclo acoplado con el patrón estacional de lluvias. Antes de comenzar el verano (estación lluviosa) el ganado vacuno es trasladado hacia la zona más alta de los cerros y los altiplanos de la Puna. Los pequeños rumiantes son pastoreados diariamente, generalmente en las cercanías de las viviendas, pero los recorridos varían a lo largo del año.

Además de la localización de los cultivos, y las áreas de pastoreo, a diferente altitud según las parcelas disponibles a nivel familiar y los requerimientos de cada especie, el acceso a diferentes pisos altitudinales permite obtener leña, plantas medicinales y tintoreas, madera y paja para utilizar en construcciones, etc. Este arreglo geográfico e institucional relacionado con el acceso a un conjunto de medios de vida localizados a diferente altitud y en zonas relativamente alejadas de las áreas donde se ubican las viviendas tiene larga data en los Andes. Partiendo de los estudios de Tello (1930 y 1942) y Troll (1931), el concepto de “control vertical” fue desarrollado por John Murra (1966) presentado los detallados conocimientos que las sociedades andinas involucraron en el acceso a un conjunto de recursos obtenidos en un máximo de pisos ecológicos como fundamento de sus sistema económico. En palabras de Murra (1972): “La percepción y el conocimiento que el hombre andino adquirió de sus múltiples ambientes naturales a través de milenios le permitió combinar tan increíble variedad en un solo macrosistema económico”.

El esquema que presenta Murra (1999) muestra la combinación de acceso a diferentes recursos según las diferentes zonas altitudinales y considerando, además del arreglo espacial, cuestiones de institucionalidad para el aprovechamiento de determinados ecosistemas, en forma simultánea y multiétnica. Ahora bien, ¿dónde reside la importancia de ese tipo de estrategias? Murra (1999) lo expresa con claridad: “El hecho que tanto el Tawantisuyu como Tiwanaku se desarrollaron a alturas desconocidas en otros continentes, merece atención en el estudio comparativo de civilizaciones. El hecho de que la población más densa y el poder político se encontraban en zona plenamente ecuatorial por encima de los 3500 metros sobre el mar, es fundamental para entender las civilizaciones andinas. Ya no se trata de sobrevivir, logro que el ser humano puede alcanzar en condiciones extraordinarias (en el Tibet, el Kalahari, el Ártico o el desierto de Atacama). En los Andes se trata de densas poblaciones, sistemas multiclase, con sus respectivos ejércitos, ciudades, clero y burocracias.”

El sistema de complementariedad ecológica no sólo precedió en varios cientos de años al Estado Inca sino que, a pesar de los sistemáticos intentos tendientes a su desarticulación (ej. traslados en función de la prestación de tributo en tiempos incaicos, reducciones y encomiendas durante la colonia) logró persistir hasta la actualidad en diversas áreas de la Región Andina. No se trata simplemente de un sistema de acceso diversificado a diferentes recursos sino de una muestra de que antes que la maximización de alguna variable del socio-ecosistema, puede resultar más adaptativo sostener diferentes opciones en función de un conjunto de óptimos de aprovechamiento. Se trata de un sistema que trasciende la lógica de maximización de rentabilidad asociada a la eficiencia de aprovechamiento de algún producto que potencialmente rinda mayor beneficio. Se trata de una manifestación de las capacidades de gestión adaptativa de las sociedades andinas frente a un ambiente relativamente adverso, por su altura y condiciones de aridez. Expresión de una percepción territorial y del conjunto de conocimientos desarrollados para sostener socio-ecosistemas en condiciones flexibles y de acoplamiento a ambientes caracterizados por su heterogeneidad y condiciones inciertas de variabilidad en distintas escalas y niveles.

En su trabajo sobre la “Economía étnica” en el norte de Potosí (Bolivia), Olivia Harris (1987) muestra que el “archipiélago vertical” conceptualizado por Murra (1972) también fue reinterpretado a lo largo del tiempo en forma dinámica y constituye un sistema que se sostiene hasta la actualidad. Más aún, se sostiene no sólo en términos del arreglo de recursos distribuidos en diferentes sitios del territorio y a los que acceden en conjunto los miembros de la comunidad Laymi, también persisten arreglos institucionales de intercambio diferentes de los comerciales. Harris (1987) comprueba que en la economía de las

comunidades Laymi, una parte de la circulación de productos que consumen e intercambian las unidades domésticas permanece fuera del mercado. La autora mencionada, insiste en que la ausencia de mercado no es absoluta sino que coexiste con una organización étnica basada en los derechos de los comuneros sobre la tierra y en instituciones políticas y rituales vinculadas con esos derechos.

Lauer (1993) presenta un estudio sobre Callawaya, ubicada sobre la cordillera de los Andes, al NE de la ciudad de La Paz, demostrando y describiendo que el “archipiélago vertical” conceptualizado por Murra (1972) también se sostiene en esa zona. Un conjunto de comunidades rurales, pertenecientes al mismo grupo étnico, se distribuye en forma discontinua en el área, que abarca desde los 3000 hasta los 4200 msm. En esta distribución pueden distinguirse "cinturones" según altitud y uso de la tierra (Murra, 1972). La línea superior del bosque limita el cinturón inferior, donde se cultivan cereales y legumbres, entre ellos: maíz (*Zea mays*) y tarwi (*Lupinus mutabilis*), además de los granos andinos: quinua (*Chenopodium quinoa*), kewicha (*Amaranthus caudatus*) y caniahua (*Chenopodium pallidicaule*). Aproximadamente entre los 3500 y los 3800 msm se producen tubérculos. Entre ellos dos especies de papa (*Solanum tuberosum* y *S. andigenum*), incluyendo numerosas variedades de cada una (Brush, 1980) y otros tubérculos menores como: oca (*Oxalis tuberosa*), ulluco o papalisa (*Ullucus tuberosus*), mashua o isaño (*Tropaeolum tuberosum*). En el ambiente siguiente, se cultivan papas amargas (*S. X juzepczukii* y *S. X curtilobum*).

A partir de los 4200 msm el uso principal de la tierra es el pastoreo. La agricultura se realiza sobre terrazas, provistas de canales de irrigación. Cada terraza está subdividida en parcelas de 0.01 a 0.5 ha que integran ciclos de rotación de 3 a 4 años (Goland, 1992). El arreglo entre especies y variedades utilizadas en estos ciclos agrícolas, determina así un patrón de heterogeneidad espacial y temporal, que resulta uniforme a escala de comunidades agrícolas. Cada familia trabaja un número de parcelas equivalente a una superficie de menor a las 3 has y participa del esquema de rotaciones decidido dentro de cada comunidad (Goland, 1992). La superficie en uso agrícola representa aproximadamente el 10% del área de influencia de cada comunidad. Entre las comunidades también existe una economía basada en el intercambio de productos alimentarios y textiles, que coexiste con la comercialización de éstos en las localidades ubicadas en la Yunga o en La Paz (Harris, 1987).

4.2.6 Invasión española y colonialismo.

Al igual que en otros sitios de América del Sur, las tierras de los valles andinos salteños forman parte del sistema de encomiendas²⁵ y son entregadas mediante mercedes²⁶ reales desde la llegada de los conquistadores españoles. Francisco Pizarro fue quien entregó en 1540 la primera encomienda de tierras referida a esta zona, sin embargo es recién a fines de ése siglo que los españoles lograron controlar a los indígenas con la captura del cacique Viltipoco, en 1594 (Reboratti, 1998). Durante la organización de la colonia, en el siglo XVI, ese proceso de distribución de tierras junto con los repliegues de la población originaria hacia sitios menos accesibles, reconfiguraron el panorama étnico y aumentaron su complejidad (Otonello y Ventura, 2009).

Tal como escribe Reboratti (1998), “el reparto de tierras y habitantes del Alto Bermejo es la base necesaria para explicar la actual estructura agraria del área”. Durante la colonia se constituyen los grandes latifundios, también, en los valles andinos del noroeste argentino: “Los grandes latifundios del Alto Bermejo tenían múltiples funciones: se criaba ganado, se mantenían pasturas, se extraía madera, se producían tejidos, productos agrícolas y carne seca, se enviaba mano de obra y controlaban una extensa población y además el tráfico de mulas y productos” con destino hacia las minas del Alto Perú. Además de la concentración de las tierras en manos de unas pocas familias, una fuente importante de cambios en los sistemas productivos de los valles fue la introducción del ganado. La cría de animales vacunos, ovinos, caprinos, mulares y equinos constituye un punto de inflexión en la relación de la población con el ambiente. Si bien en los valles andinos el impacto no resultó tan intenso como en áreas menos aisladas, los cambios que absorbieron los socio-ecosistemas fueron sustanciales.

Las nuevas especies animales requieren, en comparación con los camélidos, más agua, mayor cantidad de alimento y de diferente calidad que el que ofrecía el ambiente en forma natural. De ahí que junto con el ganado se introdujeron las especies forrajeras cultivadas y, al mismo tiempo, el riesgo creciente de sobre pastoreo y desertificación²⁷. Además del cultivo de pasturas (principalmente alfalfa y

²⁵ La encomienda era una cesión por parte de la corona del derecho a usufructuar el trabajo de los indígenas, bajo el supuesto de convertirlos al catolicismo.

²⁶ La merced era una cesión de tierras con el objeto de su “puesta en valor” (Reboratti, 1998).

²⁷ Los camélidos sud americanos, como la llama, co-evolucionaron con el ambiente durante miles de años, lo cual implicaba un ajuste de sus dietas en función de la composición florística y los ciclos de productividad en el pastizal nativo. Adicionalmente, cuando se alimentan, los camélidos no arrancan los pastos de raíz (tal como hacen cabras y ovejas) y tienen en sus patas unas “almohadillas” que no implican un impacto negativo tan significativo como el de las pezuñas de otras especies ganaderas.

cebada), se extienden como respuesta adaptativa, seguramente fundada en los conocimientos técnicos que portaban los españoles, las prácticas de la transhumancia²⁸ estacional, asociadas con la cría del ganado mayor. Durante este mismo período comienza un proceso de pérdida de diversidad que llega hasta décadas recientes y que incluye el abandono de numerosas variedades de maíz, tubérculos nativos, quinoa y amaranto. Fueron estigmatizados como los “cultivos de los indios” y junto con los idiomas quechua y aymara, formaron parte de un proceso de erosión de múltiples dimensiones que, tal vez, sólo actualmente estaría finalizando.

Además de los cambios en relación con las especies cultivadas y la introducción del ganado, se produjeron dos modificaciones adicionales. En primer lugar, se menciona que el arado de pie (*chaki tackla* en quechua; *uysu* en aymara) fue reemplazado por el arado de reja y tracción mecánica, lo cuál si bien permitió aumentar la productividad de la agricultura (y tal vez, luego de eliminado el trabajo servil, facilitó alguna mejora en las condiciones de trabajo) al remover mayor cantidad de tierra e invertir el pan de tierra, en ambientes semi áridos y donde los suelos tienen bajo contenido de arcilla, resulta en considerables riesgos de erosión.

En segundo lugar, es importante señalar que en algunos sitios la agricultura bajo riego fue reemplazada por la agricultura de secano o temporal, con lo cuál al tener que compensar la disminución en productividad se puso en producción una mayor superficie (Reboratti, 1998). Aunque esto puede parecer un contrasentido, puede explicarse en que el empleo de la tecnología de riego requería de conocimientos que no todos los pueblos indígenas tenían, conocimientos que en los valles salteños podrían asociarse con la presencia de técnicos incas, quienes luego de la conquista desarticularon su asistencia. Adicionalmente el funcionamiento de los sistemas de irrigación requiere, ahora igual que en el pasado andino, de un complejo ajuste de labores que involucran a comunidades enteras y que al dañarse el tejido social o al desmembrarse las comunidades como consecuencia del traslado de los grupos indígenas en función de las encomiendas y las “reducciones” en los llamados “pueblos de indios”, no pudieron ser continuadas en forma adecuada.

Es posible que los cambios mencionados hayan acelerado procesos de degradación en los pastizales nativos y acentuado procesos de remoción de suelos, en un ambiente, como el de los valles de altura, donde las fuertes pendientes y la aridez climática denotan paisajes erosivos aún sin intervención

²⁸ En el NOA se conoce como transhumancia la práctica que suele denominarse transtermitancia.

antrópica. No se sabe si el régimen hídrico se modificó recientemente, pero los primeros viajeros españoles que recorrieron la zona relatan que en verano se producían grandes y repentinas crecientes, que junto con los “volcanes” presentaban dificultades para movilizarse y atravesar el territorio, que no parecen muy diferentes de las actuales (Reboratti, 1998).

Aún teniendo en cuenta que los cambios descritos implican grandes riesgos de impacto negativo, podría ser injusto calificar a todos ellos como imposiciones y pérdidas. Más aún, las capacidades desplegadas por las poblaciones locales para sobreponerse, adaptarse y más especialmente aprender de las adversidades, son un claro ejemplo de resiliencia socio-ecológica que se expresa tanto a nivel individual como en la trama comunitaria y regional. Esa resiliencia es parte del sistema inmunológico de la población de los valles andinos del noroeste argentino y, aunque constituye el resultado inacabado de centenas de años de aprendizaje, no puede desligarse de la territorialidad que las instituciones *kollas* continúan manifestando en el presente.

4.2.7 El surgimiento del bucle de la pobreza.

La zona del Alto Bermejo era, durante el tiempo en que se sucedieron las guerras de la Independencia (1810-1822), una región de tránsito y abastecimiento de tropas, vía de conexión entre ciudades en ese tiempo importantes como Jujuy, Tarija, Potosí y Orán. Para algunos autores (Langer y Conti, 1991) las guerras de la Independencia y el surgimiento de la frontera internacional con Bolivia resultaron en una interrupción del comercio que una vez reanudado no recuperó los volúmenes de la época colonial. Adicionalmente, los caminos que atraviesan los valles andinos y que es posible transitar con mulas o a pie perdieron importancia, al mismo tiempo se vuelven más transitadas las rutas a ambos lados de la Cordillera y se desarrollaron otros medios de transporte como el ferrocarril y posteriormente los vehículos aptos para las nuevas infraestructuras viales.

Los primeros gobiernos nacionales abolieron la esclavitud, la servidumbre y los tributos pero al mismo tiempo convalidaron los despojos de la colonia. Ejemplo de ello fue la consideración de las mercedes como antecedente válido para titular las tierras a favor de los latifundistas, situación que dio lugar a la creación de haciendas y fincas. Esa situación determinó que la población andina fuera transformada en arrendataria y obligada a pagar por el derecho a usar la tierra agrícola y los campos de pastoreos que se

les habían expropiado anteriormente mediante las mercedes reales, que habían perdido cuando fueron trasladados por los encomenderos.

Hasta mediados del siglo XIX, Argentina aunque producía azúcar lo hacía en baja cantidad y calidad, al mismo tiempo que con altos costos. A partir de 1860 el gobierno nacional, respondiendo a las presiones de las provincias del norte y de los ingenios azucareros, inicia un periodo de aumentos en los gravámenes para la importación de azúcar que llevan los impuestos desde un 18% en 1866 a 90% en 1888 y 286% en 1912 (Rutledge, 1987). A los instrumentos de las políticas proteccionistas se suma la introducción de nuevas tecnologías productivas involucrando máquinas de vapor (entre 1876 y 1920) y la llegada del ferrocarril a Jujuy (1895) y a Orán (1922), lo cual facilitó transportar el azúcar a mayor velocidad y menor costo (Reboratti, 1998). Además del entorno favorable descrito y dado que la producción azucarera demandaba una cantidad considerable de mano de obra, los ingenios(os) azucareros idearon diversos sistemas para utilizar mano de obra indígena a título casi gratuito. Para el caso de la población andina de los valles salteños, la estrategia de los ingenios incluyó la compra y/o alquiler de las haciendas (un caso extremo fue el del Ingenio San Martín del Tabacal, que llegó a controlar 930.500 has.) como medio para abastecerse de mano de obra barata y temporaria (sólo contratada durante la zafra).

Aunque en el noroeste argentino, la estación agrícola coincide con el período de lluvias abarcando aproximadamente desde noviembre hasta abril, no es cierto que el traslado de la población andina y su empleo en los ingenios durante los meses de mayo a octubre no hayan impactado negativamente en sus sistemas productivos. Como señala Reboratti (1998) “el sistema completo de producción y reproducción social campesina toma todo el año. El invierno...es cuando el campesino se dedica a tejer, construir y reconstruir sus viviendas, construir y reconstruir sus corrales, despedrar los futuros campos de cultivo, construir y cuidar el sistema de acequias, fabricar su calzado y herramientas y en muchos casos, trasladar su ganado hacia las zonas con mejores pastos invernales. La introducción del trabajo de zafra... rompió parcialmente esta parte de la economía campesina... (retro-alimentando) ... el círculo de hierro de la eterna deuda del campesino: se veía obligado a migrar a la zafra para poder pagar el arriendo de sus tierras y comprar la mercadería que a su vez no podía producir el mismo porque estaba trabajando en la zafra”.

Si bien la situación que describe Reboratti (1998) parecería conducir a un punto sin retorno, eso no fue así por varios motivos. Entre ellos puede mencionarse que una vez que finalizó la llamada Guerra del

Chaco (1947) la mano de obra proveniente de los valles salteños fue paulatinamente reemplazada en la zafra por trabajadores originarios de Bolivia, a quienes los ingenios lograron imponer condiciones laborales de mayor grado de explotación aprovechando la situación legal de los migrantes. Adicionalmente, a partir de 1960, los grandes ingenios azucareros incorporaron algunas tecnologías que facilitaron la mecanización y llevaron a una reducción en la cantidad de mano de obra demandada.

Más allá de los cambios mencionados, y posiblemente al mismo tiempo, la población de los valles andinos comienza a considerar otras alternativas de empleo agropecuario asalariado, en otras regiones, otros cultivos y en otros momentos del año. Seguramente no fue un proceso lineal ni repentino pero luego de varias décadas se llega a una situación en la que sólo en casos excepcionales se mantiene relación laboral con los ingenios. Actualmente, quienes migran temporariamente lo hacen durante la estación lluviosa (verano), momento en que los cultivos anuales fueron sembrados e implantados; para luego regresar a sus comunidades cuando comienza el otoño y sus cultivos están a en condiciones de ser cosechados.

Si bien a principio del siglo pasado la migración surge como imposición, luego de varias décadas la situación es diferente ya que desde algunos años antes del reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas (1994), la población de los valles andinos había dejado de pagar los arriendos. Así el corrimiento en el periodo de migración temporaria es parte de un proceso de aprendizaje que luego de algunas décadas muestra un ajuste notorio a las necesidades de mano de obra demandadas en los cultivos campesinos y/o relacionadas con la reproducción de la unidad doméstica familiar. Lo relatado constituye un ejemplo de gestión de cambios y relaciona aprendizajes individuales y comunitarios. En los valles andinos, al igual que en otras áreas rurales e indígenas de Latinoamérica, las migraciones temporarias o definitivas conforman procesos complejos que pueden involucrar a toda una comunidad o familia extensa. Entre otros aspectos, las migraciones temporarias favorecen menores presiones sobre los ecosistemas de origen y al mismo tiempo diversifican las fuentes de ingreso disminuyendo los riesgos que deben sortear las unidades domésticas.

4.3. Territorio e instituciones indígenas en los valles andinos del norte de Argentina.

4.3.1 Referencia sobre los pueblos originarios en Argentina²⁹.

En la actualidad, habitan en Argentina 24 pueblos indígenas (Fig. 10), preexistentes al Estado nacional, organizados en más de 900 comunidades rurales. Se estima que la población originaria alcanza un 10% de la población total del país (se esperan para el inicio del año 2011 los datos del Censo Nacional de población realizado el año en curso, donde se incluyó explícitamente una pregunta para relevar la cantidad de población aborigen). Los índices de calidad de vida referidos a esta población dan alguna cuenta de la gravedad de su situación y muestran a través de diversos indicadores³⁰ que ser indígena en Argentina, al igual que en muchas partes del mundo, supone mayores desventajas que para el resto de la población.

Aunque el Estado reconoce la preexistencia étnica y cultural de la población originaria mediante normas de jerarquía constitucional, los avances en materia de restitución de los territorios indígenas son ínfimos. Las organizaciones indígenas denunciaron en reiteradas ocasiones que en sus tierras y territorios habitualmente lucran terceros. Asimismo insisten en que la situación mencionada es consecuencia de la negación de su personalidad política como pueblos indígenas, ya que, actualmente, sólo se reconocen las personerías jurídicas a nivel comunitario y con ciertas restricciones, que resultan en su desarticulación y fragmentación.

Son frecuentes, además, los desalojos de comunidades indígenas, la venta de tierras por parte de los gobiernos provinciales, las intrusiones de colonos en tierras tituladas a favor de la población originaria, o la presencia de empresas multinacionales que realizan exploraciones y explotaciones petrolíferas y gasíferas. En Argentina se talaron alrededor del 75% de los bosques nativos y aún así continúa la expansión sojera avanzando sobre los montes. Cada vez con más fuerza la pretensión de las grandes

²⁹ La información que se presenta en este apartado se obtuvo del Informe de Argentina Presentado en la VI Sesión del Foro Permanente de la ONU. Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. 6to. Período de sesiones; Nueva York, 14 al 25 de mayo de 2007. Tema 3 del programa provisional, E/C 19/2007/1.

³⁰ El 23% de los hogares indígenas se encuentra con necesidades básicas insatisfechas (NBI), en cambio la media nacional es inferior en un 10%. En la zona donde se desarrolla este estudio, la población indígena supera el 75% del total y el índice de NBI alcanza una cifra similar.

mineras se extiende en la zona andina del noroeste argentino (NOA) lo cual involucra un número creciente de conflictos entre las empresas y las comunidades originarias.



Fig. 10. Distribución de los diferentes pueblos indígenas en Argentina (ENDEPA, 2006).

Hace algunos años, la sanción de la Ley Nacional 26.160 declaraba “la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país”³¹. Esta ley surge como respuesta estatal a la lucha de los pueblos indígenas para frenar los violentos desalojos y otros atropellos en sus territorios. Parafraseando la aportación que los pueblos Kolla y Mapuche prepararon para la VI Sesión del Foro Permanente de la ONU, aunque la ley generó grandes expectativas cuando se sancionó hace cuatro años, actualmente oscila como péndulo entre la legalización del despojo y el punto de partida para dar solución a la demanda indígena de territorios y autonomía.

³¹ Decreto Reglamentario 1708/2006.

4.3.2 Elementos de la actual perspectiva territorial comunitaria.

Las comunidades de Abra del Sauce y Rodeo Colorado, localizadas en el norte del Municipio Iruya (Salta, Argentina), integran algo más de 100 familias que desarrollan diferentes actividades agrícolas y pastoriles, a través de un espacio de vida que se extiende sobre una superficie de alrededor de 9.000 hectáreas. En términos del contexto de los valles andinos, y en relación con la cantidad de habitantes, Abra del Sauce y Rodeo Colorado pueden considerarse comunidades indígenas de tamaño entre intermedio y grande.

También es de interés mencionar que se trata de poblados rurales relativamente aislados de los entornos urbanos. Hace apenas cinco años que llega a esta zona un camino para vehículos. Hasta ese momento, para acceder al pueblo cabecera del departamento sólo se disponía de senderos de a pie trazados sobre los faldeos de los cerros. Actualmente, en el norte de Iruya, la única tecnología para comunicaciones corresponde a los equipos de radio de los puestos de salud y una radio FM de alcance local. En cuanto a la infraestructura de servicios disponible para las familias, mencionamos que acceden diariamente a una hora y media de electricidad y que la casi totalidad de las viviendas cuenta con agua corriente domiciliaria. En ambos casos se trata de prestaciones auto-gestionadas por medio de la organización local y que funcionan, desde hace menos de una década, en forma precaria y discontinua.

En Abra del Sauce y Rodeo Colorado, los puestos de salud y las escuelas primarias fueron construidos hace varias décadas; más recientemente (en Rodeo) comenzó a funcionar un colegio polimodal (educación secundaria). Las postas sanitarias o puestos de salud son atendidos en forma permanente por un enfermero/a y por un agente sanitario, dos o tres veces al año se recibe la visita de un médico que permanece algunos días en la zona, casi siempre en Rodeo. El servicio de las postas es mínimo y la provisión de medicamentos suele ser nula o insuficiente; cuando ocurre alguna emergencia médica, el abandono es la respuesta más usual. Aunque muchas otras escuelas, en el Municipio Iruya, denotan situaciones edilicias y de personal mucho más graves, la escolarización en Abra y Rodeo dista de ser adecuada al contexto cultural y su utilidad es muy discutible. El plurigrado³² y el ausentismo docente son característicos del sistema de educación pública en Iruya y en otras áreas rurales postergadas.

Usos y accesibilidad territorial.

³² Plurigrado es una palabra que se utiliza para describir las clases impartidas por un/a maestro/a a estudiantes de diferentes edades que cursan distintos grados.

Luego de la invasión española, en los valles andinos de Salta, las tierras de la población indígena fueron usurpadas mediante encomiendas y mercedes reales. Posteriormente, con la independencia, la situación mencionada se legitimó en favor de quienes detentaban los derechos coloniales. Esa forma de subdivisión territorial fue denominada “finca” y con esa palabra se conoce hasta el presente. Actualmente, en una misma finca se localiza un número variable de comunidades kollas cuya constitución tiene antecedentes previos a la conformación del Estado nacional. En los valles andinos, algunas fincas fueron tituladas a favor de las personerías jurídicas indígenas pero en la mayor parte de los casos, la regularización de los títulos se incluye dentro del conjunto de reivindicaciones de las organizaciones indígenas.

Más allá de las diferencias en la situación de dominio de tierras, en la geografía intermontana del norte argentino pueden observarse actualmente un conjunto de prácticas, que tal como propone A. Diez (2003), relacionan diferentes porciones del territorio con usos familiares, comunitarios e inter-comunitarios en forma integrada. De manera muy general, y siguiendo al autor referido, podemos distinguir cuatro situaciones de utilización: 1) tierras bajo riego, 2) tierras de secano, 3) tierras de pastoreo y 4) tierras y obras de infraestructura comunal.

Para el caso de las comunidades de Abra del Sauce y Rodeo Colorado las áreas agrícolas corresponden, aproximadamente, a un 3 % de la superficie de la finca cuyos títulos reclaman colectivamente (y junto con otras dos comunidades). Las áreas actualmente cultivadas comprenden unas 700 parcelas dispersas en alrededor de 9.000 hectáreas pero relativamente concentradas en el área de altitud intermedia³³. Estas áreas se extienden sobre un gradiente altitudinal de más de 800 metros, aproximadamente entre los 3200 y los 2400 metros sobre el nivel del mar.

Tal como propone A. Diez (2003), para el caso de las comunidades campesinas en Perú, cada una de las comunidades de los valles de altura del noroeste argentino involucra una determinada combinación de tipos de tierra y formas de apropiación donde entran en tensión las relaciones y posibilidades de control entre lo familiar y lo comunal. Sin embargo, a diferencia de lo descripto para el Perú, en los valles andinos del salteños, las tierras de secano son de utilización exclusiva a nivel familiar y las áreas de pastoreo incluyen porciones territoriales extensas, no sólo en los pastizales de altura, sino en el “monte” o ceja de selva que exceden los espacios titulados o reivindicados en forma exclusiva por una comunidad,

³³ Estimaciones realizadas en base a censo realizado en diciembre de 2008 sobre alrededor del 75% de las familias.

siendo incluso accesibles por varias comunidades diferentes al mismo tiempo. En esas extensiones territoriales además del pastoreo se realizan actividades de recolección; principalmente se utilizan plantas medicinales y forestales, con menor frecuencia se cazan algunos animales (ej. venados en el monte) o se colectan huevos de aves. Los conocimientos sobre las especies silvestres (las especies incluidas en la *sallq'a*³⁴) incluyen aspectos relacionados con sus ciclos de crecimiento (ej. en qué momento del año florecen o producen semillas), diversidad de posibilidades de utilización y las condiciones ambientales donde se crían cada uno de esos recursos.

La situación descripta coincide con el esquema de complementariedad vertical propuesto por Murra (1972) para diversas áreas de la Región Andina y constituye una manifestación actual del mismo, aunque seguramente en menor escala que en tiempos precolombinos. Recordemos que ese sistema facilita a los comuneros el acceso a diferentes recursos o medios de vida, localizados en diferentes pisos ecológicos y a variada distancia de las viviendas familiares. En la actualidad de Iruya, al igual que en las descripciones del pasado andino, el acceso a los recursos alejados de las viviendas se realiza por varias comunidades diferentes en forma simultánea y concertada (aunque no necesariamente exenta de conflictos).

Aunque es usual que los títulos de las tierras comunitarias de diferentes áreas localizadas en los valles andinos, se reclamen (u obtengan) en coincidencia con los límites de las fincas coloniales, tal situación parece más bien una estrategia seleccionada por su viabilidad más que por el reconocimiento de fronteras precisas entre las comunidades. Recientemente, con la sanción de la Ley Nacional 26.160, se facilitaron algunos fondos estatales para realizar mensuras así como las gestiones administrativas y judiciales necesarias para la obtención de títulos comunitarios. Tal vez por la escasez de los recursos disponibles, tal vez porque la importancia de las superficies utilizadas por varias comunidades en conjunto, las organizaciones indígenas priorizaron la delimitación de las áreas de las fincas y en ningún caso solicitaron nuevas subdivisiones. Un abuelo de Abra del Sauce expresaba recientemente: *“todo es lo mismo, los patrones se peleaban y se dividían la finca, entonces le cambiaban de nombre”*³⁵ a los diferentes parajes o incluían nuevas delimitaciones.

³⁴ Sallq'a es un término de origen quichua usado para referir el conjunto de lo criado sin intervención de las comunidades humanas. Se incluye la referencia a la sallq'a para contextualizar el empleo de la palabra “silvestre”.

³⁵ Opinión vertida en una reunión comunitaria, donde se preparó un informe para agilizar las instancias administrativas referidas a la tramitación del título colectivo. Con la palabra “patrones” se refiere a los titulares del dominio de la Finca Rodeo Colorado.

El hecho de que no se determinen límites excesivamente precisos no excluye los conflictos por la utilización de determinadas áreas comunes a una o más comunidades. Recientemente hubo algunos desacuerdos por el acceso a una vertiente que se pretendía canalizar para poder contar con agua corriente domiciliaria y para regar parcelas agrícolas. El conflicto involucró a las comunidades de Abra del Sauce y a sus vecinos de Matancillas. En algunos instantes la resolución parecía difícil y la tensión se extendió cuando se explicitaron propuestas que pretendían obtener alguna renta mediante la sesión del uso del agua. Finalmente, los comuneros de Abra del Sauce resolvieron utilizar una vertiente cercana a la disputada (que aunque tenía menor caudal requería menor cantidad de trabajo en la obra de riego). Intermediando su decisión, un grupo de comuneros recorrieron el área junto con algunos abuelos y un *médico*³⁶ local; luego de ello, realizaron una ofrenda al cerro y comprometieron nuevos *pagos*³⁷ a la aguada. Previo a este ritual, el médico consultó a los presentes si estaban en condiciones de asumir un compromiso de participación por tres años consecutivos y en esos mismos sitios. La situación descripta, más allá de mostrar una particular estrategia de resolución de conflictos, también sugiere una mirada sobre la concepción de la participación. A nivel local, la participación se considera compromiso y asistencia concreta, presencia personal que no admite intermediación ni representación. En ese mismo sentido, el uso del territorio puede comprenderse como un proceso activo de participación de los comuneros que incluye tanto el trabajo físico como los esfuerzos sociales involucrados en el sostenimiento de las relaciones espirituales y sociales.

La conectividad del territorio.

Así como la economía de las familias está estrechamente ligada a la de cada comunidad, existe un tejido que llega mucho más allá de éstas. Ese tejido tiene larga data y constituye una herencia de lo que fuera el Qhapac Ñan (camino real en quechua), una extensa red de caminos que alcanza su máxima expresión en tiempos de la conquista incaica. Ese sistema vial llegó a contar con más de 30.000 km y comunicó sitios tan distantes como Quito (Ecuador) y la actual ciudad de Mendoza (Argentina). Aunque cada vez más débiles, existen varios circuitos de relacionamiento, e intercambios no monetarios, que incluyen aspectos culturales, sociales, productivos y económicos. Así la participación en un cambalache³⁸, como el de Casillas o el de Pueblo Viejo³⁹, es momento para cambiar productos de los valles con carne y lana de la Puna, asistir a una fiesta y reencontrar parientes. Lo mismo sucede con quienes comparten

³⁶ Es usual que se denomine “médico particular” o curandero en forma indistinta.

³⁷ Podría entenderse como ofrendas.

³⁸ Feria de trueque y venta de productos.

³⁹ Localidades cercanas ubicadas en la puna, en la provincia de Jujuy.

lugares de pastoreo, en ciertos lugares del monte confluyen tropas de las comunidades del norte de Iruya y del sur de Nazareno. Aún en la actualidad, especialmente durante el verano, llegan comerciantes a pie para vender los corderos puneños, que suelen engordar antes que los del valle (Fig. 11).



Fig. 11. Recorriendo los caminos de los valles con animales de carga (Fotografía de Adela Sanches, Rodeo Colorado).

En la cartografía de las relaciones de parentesco puede observarse que los lazos familiares se extienden atravesando todo el valle andino. Hay quien llegó a Rodeo Colorado desde Orán (ciudad ubicada en las yungas) y al Abra del Sauce desde Santa Victoria (departamento situado en el límite con Bolivia). Posiblemente más numerosas son las parejas formadas con personas pertenecientes a comunidades relativamente más cercanas como La Mesada, Rodio del Valle Delgado o Campo Luján⁴⁰. Más allá de la extensión de las relaciones de las parejas al conjunto de los integrantes de las familias hay un aspecto adicional del vínculo de gran relevancia. Para las comunidades la única forma en que se admite⁴¹ la residencia permanente de personas no nacidas allí, es mediante el matrimonio⁴² con algún comunero/a local. Así, la pareja (como institución) es constitutiva de lo comunitario y expresión de la interconexión territorial. En coherencia con este aspecto es usual que la “incidencia” en la formación de parejas se considere un asunto de importancia y más ligado al ámbito público antes que un evento de carácter exclusivamente privado⁴³.

⁴⁰ Las tres comunidades kollas mencionadas, se localizan en el Municipio Iruya y a unas 2 horas de camino a pie de Rodeo Colorado y Abra del Sauce.

⁴¹ Este aspecto se menciona explícitamente en las pautas de organización interna de varias comunidades indígenas localizadas en Iruya.

⁴² Menciono “matrimonio” porque es la palabra que ellos utilizan, obviamente no se refieren a uniones civiles ni religiosas.

⁴³ En mi opinión, la visión territorial de las comunidades también incluye una forma específica de distinción entre los espacios públicos y privados.

Por otra parte, también puede asociarse el territorio con numerosos quehaceres cotidianos que necesariamente implican recorrer, en ocasiones diariamente y durante varias horas, caminos de herradura por los que sólo es posible transitar a pie o a lomo de mula o caballo. Quehaceres y caminos que conectan la crianza de la chacra, los pastoreos, las aguadas a las que se lleva el ganado. Frecuentemente se insiste en que es importante atravesar esos senderos con respeto, en caso de pasar por una vertiente es necesario pedir permiso o saludarla “*como a una mujer*”⁴⁴. Los caminos conectan sitios en el espacio pero al mismo tiempo enlazan riesgos, restricciones y peligros más allá del plano físico que resulta de considerar el tránsito a pie por un sendero de menos de treinta centímetros apenas perceptible en un faldeo con cientos de metros de precipicio. Todos, en las comunidades, conocen cuáles cerros o quebradas son “*bravos*”⁴⁵ y en que parte de cuál sendero hay que pasar con cuidado, ya que por allí “*te puede agarrar la tierra*” o porque ahí se “*asustó*” determinada persona⁴⁶.

No se puede ir a cualquier sitio en cualquier momento, los cerros, el monte “*tienen su tiempo de ir*”⁴⁷ o de realizar alguna actividad. Así, las yerras o marcadas de vacas, también tienen sus días propicios. No sólo en el ciclo estacional sino incluso dentro de una determinada semana. En Abra del Sauce, por ejemplo, se realiza una yerra de los animales de barro del pesebre navideño. Esa actividad se realiza anualmente para la fiesta de Reyes del 6 de enero. Como durante el año 2009, el día de Reyes correspondía a un martes, la marcada (y por lo tanto la fiesta de Reyes que incluía algunos ritos religiosos católicos) fue adelantada al día lunes que se considera propicio para la yerra (aún cuando se trataba de la yerra de los animalitos de yeso del pesebre preparado en la capilla comunitaria).

Agosto, es considerado localmente como un mes “bravo”. En parte porque es un mes relativamente más frío y tal vez por percepción o por estadística puedan suceder más muertes de personas ancianas; pero principalmente porque es el mes de la Madre Tierra (la *Pachamama*). Entonces, así como la Tierra “*está abierta*” para recibir las ofrendas, también puede “*comer*” a la gente⁴⁸. No se trata de poner cuidado frente a las aberturas físicas en la tierra (como las que podrían hacerse con las herramientas de labranza). Una comunera recuerda que cierta persona fue al monte un primero de agosto (momento

⁴⁴ Conversación con una comunera de Rodeo Colorado.

⁴⁵ Así se nombran en todas las comunidades de los valles a los cerros que *tienen* puna, ya no como formación de vegetación o por su altitud, sino más bien incluyendo los aspectos mencionados junto con orientación de la ladera, tipo de vientos y material geológico. Esos cerros, o parte de ellos, provocan en las personas apunamiento, mal de altura o soroche; situaciones que dependen del cerro y de la predisposición de sus eventuales visitantes.

⁴⁶ En los dos casos se trata de afirmaciones habituales y reiteradas por diferentes comuneros/as.

⁴⁷ Nota de Presentación del Qullamarka en relación al Ordenamiento Ambiental Territorial (noviembre de 2008).

⁴⁸ Expresiones habituales en la zona andina en Argentina. Se suele cantar una copla que dice: “Pachamama santa tierra, no me comas todavía; mira que soy chiquitito, tengo que dejar semilla”.

especialmente desfavorable para realizar trabajo ya que es un día dedicado a ofrendar a la Madre Tierra); ella cuenta que esa persona *“decía que hacer leña no era trabajo pero ahí (en el monte) se encontró con gente que le convidó trago y veía los palos como gente muerta y los árboles eran gente con vida de la cintura para arriba y después se fue a su casa, así machado⁴⁹, y murió”*. En el territorio se conectan las dimensiones del espacio, con el tiempo y los mundos no-humanos. Esas conexiones implican respeto, cuidados y responsabilidades que difícilmente podrían asimilarse (sin riesgo de perder sentido) a conceptos como el uso sostenible de los recursos naturales.

Ciclos y ritmos.



Fig. 12. Ofrenda a la Pachamama en Abra del Sauce (Iruya, Salta).

Cada comunidad está relacionada con un ciclo agrofestivo particular. Algunos momentos del ciclo, como el primero de agosto (Fig. 12), todos los santos⁵⁰ o carnaval, son comunes a todas las comunidades de los valles andinos y en esos momentos en todo el valle todos están haciendo lo mismo, cada quien en su comunidad. De alguna manera, a través de esos eventos se insiste en ofrendar para agradecer y armonizar la vida del conjunto. En otros casos, como en los desplazamientos de la hacienda desde el monte al cerro o para las fiestas “patronales”⁵¹, es posible encontrar algunas variaciones temporales. Esos pequeños desplazamientos sobre el ciclo anual suelen explicarse en función de la disponibilidad de

⁴⁹ Machado es un término usado localmente para referirse a quien está en estado de ebriedad. También se puede emplear la misma palabra para indicar que un animal (ej. burros, mulas o caballos) está intoxicado luego de ingerir algunas plantas (ej. romerillo).

⁵⁰ La fiesta de todos los santos se celebra cada 2 de noviembre. En cada una de esas oportunidades se preparan comidas y bebidas para recibir la visita de las personas de la comunidad que han muerto.

⁵¹ Se llaman “patronales” las fiestas que cada una de las comunidades (o pueblos, o incluso ciudades) celebran en conmemoración del día de un determinado santo católico que se considera patrono del lugar.

pasturas o de las posibilidades de acceso a determinados recursos territoriales. Sin embargo, las diferencias en los ritmos comunitarios admiten, tal vez favorecen, nuevas interrelaciones.

Las relaciones asociadas con los ritmos se evidencian en la participación de los comuneros en actividades extracomunitarias. Las diferencias en las fechas de traslado del ganado vacuno son bastante marcadas. Como ejemplo mencionamos que en Rodeo Colorado es usual trasladar las vacas durante diciembre mientras que en San Isidro y en La Mesada esa actividad se realiza, respectivamente, en noviembre y en enero. Esta distinción de cronograma permite la participación de los comuneros en cooperación con comunidades diferentes de la de origen, principalmente los hombres casados colaboran con las actividades de las familias de sus suegros⁵².

Lo mismo sucede con las fiestas “patronales”. Cada comunidad tiene “su” fiesta patronal; generalmente asociada con algún santo católico pero generando eventos sociales bastante diferentes de las propuestas eclesiásticas oficiales. Puede haber o no misa con sacerdote, pero siempre se realizan rezos; dependiendo del santo, el festejo puede estar asociado con *enflorar*⁵³ los burros, los caballos o los perros, y casi siempre se realiza algún campeonato de fútbol. En todos los casos, las fiestas incluyen compartir comidas comunitarias así como ruedas donde se cantan coplas con acompañamiento de caja (Fig. 13). Así, esas reuniones facilitan el encuentro de personas de diferentes comunidades para, entre otras cuestiones, visitar parientes y establecer nuevos vínculos.



Fig. 13. Rueda de copleros en Rodeo Colorado (Fotografía propia, noviembre de 2009).

⁵² En los valles andinos es usual que las mujeres se trasladen a vivir en la comunidad de sus esposos cuando constituyen pareja estable.

⁵³ Enflorar es poner flores, en las orejas, o binchas, en la frente y cuello de los animales, realizadas con lanas de colores.

Igual que con el ritmo sobre el ciclo anual, en las *copliadas*⁵⁴ cada comunidad tiene su *propia* tonada. Aunque algunos participantes en la rueda improvisan e inventan en el momento nuevas coplas, muchas personas repiten año a año, de fiesta en fiesta las mismas coplas. Con frecuencia, algunos “traen” las coplas que aprendieron en otros sitios. Sin embargo, las innovaciones en materia de coplas con toda precisión son ajustadas a la tonada local y a sus variaciones según el momento del año. Vale decir: aunque se cante lo mismo, en cada comunidad se canta distinto. El ámbito para las variaciones en ritmo es lo intercomunitario.

El territorio “se siente”.

Para algunos comuneros, el territorio es “*el lugar donde se ve*”, “*donde se vive y donde se quiere estar*”, “*el lugar y el tiempo que compartimos*”, “*el lugar donde caminamos los hombres y mujeres de nuestras comunidades*”⁵⁵. El territorio es un lugar que *se siente*, porque se percibe con los sentidos y porque está relacionado con emociones. Cuando ellos afirman que el territorio es donde *se ve*, extienden la acción visual más allá de la mirada. Estar viendo es estar cuidando. Cada cierto tiempo, la gente de las comunidades va a ver la hacienda, para llevar la sal o para ver si nacieron terneros. Antes que amanezca, muchos comuneros van a ver a los burros y a los caballos, que pastorean fuera de los cercos, para ver que no hagan daño, que no ingresen en ningún sembradío. Los niños juegan y pastorean las cabras en distintos sitios de Rodeo y del Abra, frecuentemente fuera de la vista de sus padres. En esos casos no se generan mayores inquietudes, todos saben que alguien está viendo, con seguridad alguien de sus familias está cuidando. Todavía no es admisible estar viendo sin asumir la responsabilidad de actuar e involucrarse. Ver es, más que percepción visual, sentimiento y obligación de cuidado; expresión cotidiana de reciprocidad.

Para expresar algunas emociones asociadas con el territorio, los comuneros utilizan el término “*pago*”. Se refieren al pago como el lugar que se extraña a través de la distancia, el lugar a donde quieren

⁵⁴ Las *copliadas* se refieren al canto en rueda, acompañado con instrumentos musicales como la caja y la anata. En las *copliadas*, un número variable de personas (mujeres y hombres) describen una danza, más o menos circular, mientras están cantando coplas. Las coplas son poesías sobre la vida cotidiana, los lugares, las fiestas, en ocasiones incluyen referencias chistosas o románticas; en todos los casos están formadas por cuatro versos rimados. Aunque son originarias de España, en el norte argentino forman parte de los cancioneros populares y han sido adaptadas con estilos propios en diferentes localidades de la puna o los valles de altura. En las ruedas, cada participante (el o la, que si así lo desee) canta los versos de una copla de dos en dos, luego (y en cada caso) los demás integrantes de la rueda repiten esos mismos versos siguiendo el ritmo (tonada) del cantor inicial.

⁵⁵ Se trata de opiniones de participantes de reuniones (dirigentes, promotores y técnicos idóneos) realizadas en Abra del Sauce y Rodeo Colorado en el marco de un proceso de diagnóstico realizado recientemente.

regresar después de las migraciones temporarias o definitivas; se trata de un lugar por el que se siente cariño. Inclusive, si esa sensación, que excede la nostalgia, se convierte en persistente produce una enfermedad (la *tirixia*) y es usual que los comuneros que emprenden un viaje hacia algún sitio lejano respecto de los valles lleven consigo una nariz (término local *ñusita*) de zorro como prevención. Una persona puede resultar “*tirixiada*” tanto por su pago como por el distanciamiento físico respecto de otra persona por la cuál tiene una relación afectiva importante⁵⁶. La relación con el territorio es una relación social, de persona a persona, entre seres vivos⁵⁷ (no exclusivamente humanos) intermediados por sus emociones.

Geografías con vida.

En varias ocasiones, las personas de Rodeo y Abra del Sauce, así como en otras comunidades de Iruya, se refieren a las diferencias entre la vida en las comunidades y las ciudades. En esos casos recurrentemente refieren las diferencias en la forma de cocinar (ej. el uso de la cocina a gas en vez de los fogones en el piso, alimentados con leña), la calidad de la alimentación (en general se concibe de peores características que aquella que tienen en sus comunidades) y las comodidades que es posible encontrar en las ciudades. No sólo mencionan contrastes entre las costumbres. Hay dos aspectos de distinción que suelen reiterarse. Ellos dicen: “*allá todo es comprado*” y “*en las ciudades no hay vida*”⁵⁸.

En Rodeo y en Abra del Sauce hay pequeños comercios de ramos generales que venden principalmente artículos de almacén, alguna herramienta, artículos de librería y ropa. También es usual que si una familia carnea una res o un capón de oveja, oferte parte de esa carne a sus vecinos. Lo mismo sucede cuando alguien obtiene una cosecha de papas o maíces relativamente más temprana que los demás o cuenta con más reservas que las que prevé consumirá su familia (especialmente antes de las nuevas cosechas). Vale decir: se producen gran parte de los alimentos que se consumen, se intercambian productos sin intermediar con dinero pero también existe comercio monetario. Dado que no parece haber problemas con la acción de comprar (más allá de si cuentan o no con el dinero para realizar compras, no es algo que mencionen en ese tipo de conversaciones), las dificultades para que haya vida en las ciudades podrían vincularse con la intensidad y extensión de las relaciones mercantilizadas, más que con su presencia.

⁵⁶ A los niños pequeños les atan una ñusita de zorro cuando uno de sus papas viaja temporariamente para emplearse en alguna otra provincia.

⁵⁷ Recordemos que en las perspectivas amerindias la vida se extiende sobre el ámbito de los espíritus, tanto de quienes han estado vivo como de aquellas entidades inorgánicas como el agua, la tierra, los cerros, etc.

⁵⁸ Expresiones muy habituales en conversaciones con comuneras de diferentes edades, en Abra y Rodeo.

4.3.3 El territorio desde la institucionalidad indígena a escala regional.

Como se menciona anteriormente, los valles andinos salteños constituyen el espacio de vida de más de 70 comunidades *kollas* que han conformado un espacio de articulación y organización cuyo nombre es *Qullamarka*. Es posible traducir esta palabra, en forma más o menos literal, como los *kollas* de la región. En este caso se hace referencia a la región de los valles intermontanos en Salta. Como veremos más adelante la geografía de los valles no es el único elemento de adscripción organizativa. Las comunidades del Qullamarka tienen una historia común de opresión y luchas por las tierras. Más recientemente suelen sustentar sus reivindicaciones territoriales en el mantenimiento de las prácticas ancestrales, principalmente de la transhumancia del ganado vacuno, y en el derecho que tienen como pueblo originario a la autodeterminación.

Más allá los antecedentes mencionados, la constitución del Qullamarka en tanto ámbito de encuentro y reivindicación de los derechos del pueblo *kolla* de los valles andinos, está relacionada con el reconocimiento de las personerías jurídicas comunitarias y la recreación de diferentes espacios de articulación. Estos espacios comprenden (en el nivel sub-regional): la Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno, la Unión de Comunidades Aborígenes Victoreñas, el Consejo Indígena Kolla de Iruya, la Unión de Comunidades Toldeñas, las Comunidades Indígenas de la Alta Cuenca del Río Lipeo y la Comunidad Indígena del Pueblo Kolla Tinkunaku⁵⁹. Aunque las organizaciones de Nazareno y Santa Victoria comenzaron a reunirse en forma sistemática desde el año 2003, el primer *Qullamarkatinkunakuy*⁶⁰, que da origen formal al Qullamarka, se realizó a fines del 2006.

El Qullamarka es al mismo tiempo “innovación” organizativa y recuperación institucional. Con las palabras de uno de sus dirigentes: “antes que llegue el Estado nosotros éramos Qullamarka”⁶¹. Si bien durante algunos años se realizaron numerosas reuniones de las organizaciones kollas de los valles andinos salteños, es en el 4º Qullamarkatinkunakuy (2007) que se discuten y aprueban cuestiones más formales relacionadas con las pautas organizativas. Entre los objetivos del Qullamarka –que a partir de allí se denominará Comisión de Organizaciones Kollas Autónomas– es explícito el “de constituirse como

⁵⁹ Cada una de las organizaciones mencionadas integra un número variable, de entre 4 y más de 20, comunidades.

⁶⁰ Traducido en forma aproximada como reunión del pueblo Kolla.

⁶¹ Palabras de dirigente de Tinkunaku en reunión del Qullamarka en Río Blanquito (julio de 2008)

herramienta de ejercicio en búsqueda de la autonomía sobre nuestros territorios y recursos naturales, en cumplimiento del derecho indígena”⁶².

En opinión de uno de los dirigentes del Qullamarka, *“el territorio, es el espacio que ocupa un ayllu, un grupo de gente, una comunidad, un espacio que comprende el lugar donde está la vivienda, el lugar donde están los cultivos, el lugar donde se pastorean los animales, donde sale el agua para tomar, el agua para que tomen los animales, el lugar donde están los puntos de ritualidad, como ser apachetas⁶³, huacas⁶⁴, todo eso comprendo que es el territorio de una comunidad, es un espacio donde una comunidad se relaciona con los hermanos de esa comunidad y también se relaciona con la Pacha⁶⁵, con los Apus⁶⁶, con los lugares sagrados, es todo, no sólo el espacio entendido como la tierra, no sólo la superficie o la dimensión de la tierra, también el aire, lo subterráneo, el mundo de abajo, todo; yo eso entiendo como territorio de una comunidad. Y a veces una comunidad es un grupo de gente, comuneros que tienen una organicidad, una organización, que tiene el festejo de ciertas fiestas, una ritualidad, y muchas veces ese espacio que ocupa una comunidad se comparte con otras comunidades y entonces ya se convierte en un espacio, en un territorio compartido; por ejemplo, yo en mi zona, está la comunidad de Cuesta Azul, que tiene toda una organización, está la comunidad de Molinos que tiene toda una organización, y hay espacios de pastoreo que son ocupados por gente de la comunidad de Cuesta Azul y también son ocupados por la comunidad de Molinos. Yendo ya un poco a lo que es el territorio de la OCAN es la sumatoria del territorio de las comunidades y yendo al Qullamarka es la sumatoria del territorio de las comunidades de la OCAN, de la UCAV, de las comunidades del Consejo Indígena de Iruya, de las comunidades de Los Toldos y de las comunidades kollas de Tinkunaku”⁶⁷.*

⁶² Informe sobre el Proyecto Kay Pacha “ANÁLISIS DE LAS CONDICIONES HISTÓRICAS, LEGALES Y REGISTRALES DE LAS FINCAS DE SANTA VICTORIA Y MECOYITA PARA LA REGULARIZACIÓN DE LA SITUACIÓN DOMINIAL DE SUS TIERRAS”, enero de 2009. Material inédito.

⁶³ Montículos de piedras contruidos al costado de los senderos que atraviesan los cerros y dónde se descansa y se pide permiso para seguir el viaje entregando alguna ofrenda de hojas de coca o alguna bebida.

⁶⁴ Palabra quechua que corresponde a sitio sagrado y a divinidad.

⁶⁵ Palabra quechua que corresponde a tierra (en el sentido de madre y divinidad dadora de vida) y, también, a tiempo.

⁶⁶ Palabra quechua usada para nombrar a los cerros que guían y protegen a los habitantes de cada lugar.

⁶⁷ Entrevista a Milagros Domínguez, dirigente de la OCAN y del Qullamarka. OCAN es la sigla que corresponde a Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno. Esa organización cuenta con personería jurídica e integra la totalidad (más de 20) comunidades kollas ubicadas en el Municipio de Nazareno. UCAV es la sigla que corresponde a Unión de Comunidades Aborígenes Victoreñas. Organización que agrupa a la totalidad de comunidades kollas del Municipio de Santa Victoria. Este Municipio integra junto con el de Nazareno y Los Toldos el Departamento de Santa Victoria. El Consejo Indígena de Iruya (en realidad Consejo Indígena Kolla de Iruya o CIKDI) es el espacio de coordinación de las más de veinte comunidades kollas localizadas en el Municipio Iruya. Tinkunaku, se refiere a la Comunidad del Pueblo Kolla Tinkunaku, personería jurídica que integra 4 comunidades indígenas.

El Qullamarka se autodefine como espacio de coordinación de las organizaciones kollas autónomas. Así, en sus reuniones (los *Qullamarkatinkunakuy*) se pretende lograr *“buenas resoluciones”, “hacer buenas conclusiones”* para *“que como representantes llevemos y nos hagamos escuchar”*⁶⁸. Ese hacerse escuchar, así como gran parte de los actuales reclamos del Qullamarka están dirigidos al Estado, tanto a nivel provincial como nacional. Igual en Argentina que en otras partes del mundo, una particularidad de los derechos indígenas es que su “violador principal suele ser, directamente o en complicidad, el propio ente que los define y que está encargado de su protección (es decir, el Gobierno)” (Chirif y García, 2007). Conscientes de ello, desde los pueblos originarios se afirma *“que la deuda histórica que tiene el Estado con los pueblos indígenas tiene que ser resuelta, tiene que tener respuesta, el Estado sólo nos va a dar respuesta si nos paramos como pueblo, volver a ser lo que siempre fuimos: una nación”*⁶⁹. Aunque se valora positivamente el marco jurídico que reconoce los derechos indígenas en Argentina, está muy claro que *“todavía nos tenemos que movilizar para que el gobierno trate de cumplir lo que está escrito”*⁷⁰.

En ese sentido, desde el Qullamarka se busca *“lograr garantías para lo que se ocupa actualmente y también recuperar...esos espacios que eran ancestralmente ocupados por las comunidades pero que por alguna cuestiones de legalidad política han dejado de estar bajo el control de la comunidad”*⁷¹. En los valles andinos, además de la regularización de títulos, la recuperación y la consolidación territorial se refieren también a la restitución de las “áreas protegidas” integradas al sistema de Parques Nacionales (PN), donde *“el Estado argentino al imponer el PN Baritu ha cortado ese control, ese uso que era de parte de las comunidades”*⁷². Además de los conflictos con el Estado, las amenazas al control territorial avanzan en dos direcciones. Desde el oeste y las alturas de la puna, las mineras merodean los territorios indígenas. Desde el este y las tierras bajas del monte y las yungas, se acercan los empresarios forestales (en realidad deforestadores) y los sojeros.

El control territorial que busca garantizar el Qullamarka está relacionado con el uso y con la ocupación del territorio para que *“se pueda ser independiente en su alimentación en su educación en esa búsqueda*

⁶⁸ Reunión del Qullamarka (marzo de 2008).

⁶⁹ Opinión de dirigente mapuche en la reunión del Qullamarka (marzo de 2008).

⁷⁰ Opinión de dirigente de Tinkunaku en reunión del Qullamarka (enero de 2009).

⁷¹ Entrevista a M. Domínguez, dirigente de la Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno y del Qullamarka.

⁷² Ídem anterior.

*del bien vivir de sus comunidades*⁷³. Tal vez estén considerando algún grado de autosuficiencia pero también insisten en el sostenimiento del tejido relacional con otros territorios, tal como se hizo por cientos de años⁷⁴. Así como el límite territorial en lo geográfico se establece como estrategia de defensa ante la amenaza externa (de la perspectiva del territorio como mercancía en oferta), la autoridad del Qullamarka propone un ejercicio de poder en la relación con lo externo: *“no un nivel de autoridad hacia las comunidades o hacia las bases sino una autoridad o representación hacia otros espacios”*⁷⁵.

Aunque frecuentemente se consideren las estructuras jerárquicas internas como cuasi constitutivas de las organizaciones andinas, desde el Qullamarka se insiste en la necesidad de horizontalidad al consensuar propuestas y en que la autoridad dentro de ese espacio *“la tienen las propias comunidades”*; sus representantes podrían considerarse *“voceros de las comunidades”*⁷⁶. Es interesante la reflexión respecto de las opiniones precedentes, sobre que el Qullamarka *“tiene que entender eso como comunidad”*⁷⁷. Si el Qullamarka se propone como comunidad de comunidades, al menos desde lo discursivo muestra una diferencia con aquellos planteos que asimilan las organizaciones indígenas con las estructuras federativas que suelen establecer campesinos y pequeños productores agropecuarios.

Restitución territorial.

En el documento de Diagnóstico Social del Qullamarka se afirma: *“Los pueblos originarios no tienen límites impuestos por el Estado, son parte del territorio y no propietarios de la tierra. Son los dueños legítimos ancestralmente del territorio y preexistentes al Estado Argentino. El total de territorio de posesión real y ancestral que poseen las Comunidades es de más de 1 millón de hectáreas”*. Sin embargo, una vasta distancia separa la reivindicación que se expresa en el Diagnóstico de la situación actual de las comunidades de los valles andinos.

Todas las organizaciones indígenas localizadas en los valles interandinos iniciaron la tramitación de personerías jurídicas en el intento de obtener los títulos comunitarios de sus tierras. De las más de un millón de hectáreas que reivindica el Qullamarka, las comunidades indígenas sólo accedieron a los títulos de alrededor de la tercera parte de las tierras. Hasta el momento el acceso a títulos comunitarios, en esta

⁷³ Ídem anterior.

⁷⁴ Ídem anterior.

⁷⁵ Ídem anterior.

⁷⁶ Ídem anterior.

⁷⁷ Ídem anterior.

zona, fue mediante juicios o leyes de expropiación. De las más de 70 comunidades que habitan los valles andinos, sólo 16 cuentan con títulos y estos no cubren siquiera la totalidad del hábitat que las familias utilizan actualmente⁷⁸.

Entre otras cuestiones se valora que mediante una manifestación pública reciente (Fig. 14), desde el Qullamarka se consiguieron avances en las reivindicaciones territoriales propias, y fueron aprobados los planos de mensura presentados por organizaciones indígenas de Nazareno, Santa Victoria e Iruya⁷⁹. Así y todo, hacia el interior de algunas comunidades, el presente es un momento de gran discusión sobre los alcances de los títulos de propiedad comunitaria. Cabe mencionar que en Argentina, la restitución de los territorios indígenas se realizó en forma muy parcial y mediante la entrega de títulos a un pequeño número de comunidades originarias. Los títulos que se entregan son de carácter colectivo, imprescriptible, inembargable e intransferible. En muchas ocasiones, durante el proceso previo a la titulación, en la provincia de Salta, algunos personeros del Estado provincial insisten en la posibilidad de obtener títulos individuales o familiares y presentan objeciones a los reclamos conjuntos de varias comunidades (incluso cuando éstas cuentan con una única personería jurídica). De ahí, en parte, la discusión.



Fig. 14. Marcha del Qollamarka en la capital de Salta, reclamando los títulos comunitarios de las tierras.

La perspectiva del título de tierras esta inserta en una lógica diferente de la del espacio de vida de las comunidades y no necesariamente describe la visión territorial de los pueblos indígenas. Sin embargo, en

⁷⁸ En todos los casos continúan reclamos por áreas de pastoreo en el monte.

⁷⁹ Las mensuras y los planos a que dan lugar son el primer paso administrativo en la regularización de títulos comunitarios.

el marco de la discusión que mencionamos y de su actualidad, incluiremos algunas opiniones sobre ese aspecto. Es importante considerar que estas opiniones están referidas al debate entre la titularización individual versus la comunitaria y no abordan principalmente las diferencias entre los fundamentos de la lógica de propiedad y la de posesión. En ese contexto, los dirigentes del Qullamarka afirman que *“con el título individual no sería una comunidad porque la tierra se puede vender o transferir a otro”*⁸⁰. No siempre, no en la suficiente medida, pero al menos en el marco de la reivindicación, los títulos parecen entrañar algunas promesas: *“veo que en Colanzulí se hacen respetar, eso es porque tienen los títulos comunitarios, no veo empresas mineras que quieran entrar”*⁸¹. Posteriormente no todo se resuelve con los títulos y se encuentran nuevas amenazas. Como ejemplo se mencionan: los recortes sobre las posibilidades de utilizar los “recursos del subsuelo” o las superficies “reservadas” a las instituciones públicas. En el caso de Iruya, para el área urbana de la cabecera del Municipio se “reservaron” 21 hectáreas, pero actualmente parecen no ser suficientes (entendidas como espacio extracomunitario): *“antes el pueblo era chico pero después fue creciendo y desde el pueblo nos quieren invadir”*⁸².

El título comunitario es considerado una garantía de control territorial, sin embargo: *“es necesario diferenciar lo que es tierra de lo que es territorio, la tierra es algo económico, es algo que se vende que el que tiene plata compra, en cambio en el territorio está la vida comunitaria”*⁸³. Así el título se considera herramienta que garantiza la permanencia de la comunidad y su vida: *“la vida comunitaria es si alguien en el cerro le pasa algo alguien te va a ver, yo vivo en la ciudad mi mamá vive sola en el cerro, si algo le pasa alguien va a avisar”*. No se trata de una cuestión de localización geográfica⁸⁴. En Santa Ana (localidad vecina y ubicada en los valles intermontanos de la provincia de Jujuy) *“se visten como nosotros pero ya no viven en comunidad y está lleno de alambrados y pirkas”*⁸⁵...cada día la vida comunitaria la están cortando las rutas, las empresas, los caminos, el turismo también altera la vida comunitaria”.

En cambio *“lo que más valoramos del título comunitario es la posibilidad de participar, nosotros administramos nosotros mismos nuestro territorio”*. Entonces, los títulos comunitarios prometen garantías de supervivencia y resultan una opción pragmática para *“seguir nuestra transhumancia, habrá*

⁸⁰ Opinión de dirigente del CIKDI en reunión del Qullamarka (enero de 2009).

⁸¹ Opinión de dirigente de la OCAN en reunión del Qullamarka (enero de 2009).

⁸² Opinión del coordinador del Consejo Indígena Kolla de Iruya, en reunión del Qullamarka en Nazareno (enero de 2009).

⁸³ Opinión de dirigente de Tinkunaku en reunión del Qullamarka (enero de 2009).

⁸⁴ En Santa Ana incluso se trata de población indígena (Kolla) que recuperó una ínfima parte de sus tierras, en forma individual, y está en proceso de perderlas mediante ventas.

⁸⁵ Las *pirkas* son cercados levantados con piedras.

*gente que no tiene vacas ni ovejas, que vive de su negocio o vive de otra cosa pero yo les llamaría a la reflexión a esas personas para que piensen en las otras personas en las comunidades que para sobrevivir necesitan el cerro y el monte*⁸⁶. Pero no sólo se trata de expresar necesidades sobre los recursos de subsistencia, sino de manifestar que facilitan sostener una relación diferente: *“donde no hay comunidades ya no existe el monte, nosotros tenemos territorio con agua, pasto, monte”*⁸⁷. Con los títulos individuales tal vez se puede acceder a los recursos pero *“con título individual es como tener patrón, hay que pagar agua y todo, en cambio en la vida comunitaria si tenemos una aguada la usamos todos, capaz se tenemos”*⁸⁸ *que regular, pero la usamos todos*⁸⁹. En ese sentido, el objetivo detrás de los reclamos de los títulos comunitarios es sostener las lógicas de reproducción comunitarias: *“el objetivo de rescatar el territorio han sido las prácticas de la gente, la vida comunitaria, por las prácticas hemos sido dueños de siempre pero la provincia dice que si no tenés título no te doy esto, no tenés lo otro”*⁹⁰. El título de dominio se incorpora en la estrategia indígena, más allá de su pertenencia a lógicas ajenas. Por el momento, las garantías de la propiedad se proponen como frontera frente a la hostilidad externa y su lógica económica.

Parecería que en los valles de altura salteños, la “paradoja de la propiedad comunal” (Diez, 2003), se resuelve en la práctica a través de formas de interrelación, más que de apropiación de las tierras, donde por el momento, lo familiar resulta complementario de lo comunitario, tanto en uso como en defensa o reivindicación territorial. Esta situación podría incluso explicar, parcialmente, por qué las personerías jurídicas indígenas⁹¹ (sujetos potenciales y/o concretos de derechos imprescriptibles, inalienables e inembargables sobre tierras que se asemejan bastante a territorios), conservan su centralidad, integran instituciones menos recientes como los jueces de agua y tierras, y coexisten con nuevas formas de organización (ej. comisiones religiosas o de clubes, cooperadoras escolares, etc.) sin perder su vitalidad.

Reconstitución territorial.

En párrafos anteriores se muestra que el territorio, desde la perspectiva de las organizaciones indígenas del Qullamarka, es expresión de una forma particular de relación, garantía de pervivencia de la

⁸⁶ Opinión de dirigente de Tinkunaku, en reunión del Qullamarka en Nazareno (enero de 2009).

⁸⁷ Opinión de dirigente de Tinkunaku en reunión del Qullamarka (enero de 2009).

⁸⁸ En la forma de expresión local “se tenemos” se usa con el mismo sentido que podría utilizarse “nos tengamos”. Iguales construcciones se usan con otros verbos, aunque no con todos, por ejemplo: “se vemos” es equivalente “nos vemos”.

⁸⁹ Opinión de dirigente de Tinkunaku, en reunión del Qullamarka en Nazareno (enero de 2009).

⁹⁰ Ídem anterior.

⁹¹ Esto sucede en los valles de altura del NOA, pero no en las áreas de Quebrada de Humahuaca o Puna en Jujuy (Argentina)

“vida comunitaria” y “única base de sustento político y administrativo”. El debate sobre los conceptos de autonomía y autodeterminación es reciente, pero frecuentemente cuando las organizaciones indígenas reclaman autonomía, suelen referirse a su ejercicio colectivo en el ámbito del territorio que reivindican.

Luego de muchos años de genocidio y posterior invisibilización, el Estado argentino reconoce mediante la reforma de la Constitución Nacional de 1994 (artículo 75 inc. 17), un conjunto de derechos a la población originaria. Por su parte, la Constitución de la Provincia de Salta (reformada en 1998, artículo 15) reconoce la personalidad de las comunidades de los pueblos indígenas y de sus organizaciones a efectos de obtener la personería jurídica que otorga legitimidad para actuar en las instancias administrativas y judiciales e instituye la obligación de crear a tal efecto un registro especial. En los dos casos, la norma considera a *“las Comunidades Indígenas como sujetos colectivos con capacidad para adquirir derechos y contraer obligaciones... El sistema de registro oficial se constituye como una herramienta a favor de los Pueblos Originarios a fin de facilitar el efectivo cumplimiento de sus derechos comunitarios y fortalecer su organización interna”*⁹². Sin embargo, desde la perspectiva de los pueblos originarios: *“Nuestra condición natural de Pueblo se ha desnaturalizado con la creación de un sujeto jurídico, artificial en la mayor parte de los casos –la comunidad– que ha roto el sistema de manejo territorial de cada pueblo en cientos de partículas, muchas veces inconexas, espacial o políticamente”*⁹³.

Para algunos es necesario “reconstituir”⁹⁴ el (los) territorio(s) indígena(s), para otros se requiere “consolidarlos” en un primer momento, como estrategia para posteriormente reconstituirlos. Por un lado, se afirma que *“el Qullamarka intenta recuperar, intenta ser una marka del anterior Qollasuyu”*⁹⁵ y desde ese punto de vista el territorio a “reconstituir” es el Tawantisuyu. Es importante tener en cuenta que la reconstitución territorial transfronteriza desde los actuales estados, más allá de los sueños y las utopías, se relaciona con cuestiones muy concretas. Por ejemplo, en los planteos reclamando la educación intercultural y bilingüe se expresa: *“cuando dicen que hemos perdido la lengua nos piensan como*

⁹² Informe sobre “Situación de Personerías Jurídicas en Salta”, Rodrigo Solá; Asesoría Jurídica de ENDEPA, Febrero de 2008. Material inédito.

⁹³ La expresión da cuenta de una situación de alcance mucho más extenso que el de los valles andinos y fue tomada del texto: Encuentro de Pueblos Originarios de Argentina. Seminario “Tierra, Territorio y Recursos Naturales”; Buenos Aires, abril de 2007. Aunque es notoria la similitud con la expresión de Pedro García Hierro (2004) en relación con las comunidades amazónicas, las referencias a este autor aparecen en otras secciones del texto.

⁹⁴ Estas expresiones aparecen frecuentemente en dirigentes de los Pueblos Kolla y Mapuche.

⁹⁵ Entrevista a Milagros Domínguez.

*argentinos, pero nosotros somos quechua-aymaras y nuestra lengua está intacta*⁹⁶. Por otro lado, se considera que dado el proceso histórico de usurpación y teniendo en cuenta la fragilidad de la actual situación, urge la consolidación de los espacios donde aún se ejerce la posesión. Así, el Qullamarka es organización y, al mismo tiempo, territorio cuya reconstitución (tal vez transfronteriza a nivel de actuales países) se vincula con el proceso de consolidación.

Puede ser interesante observar que la consolidación se propone como un proceso de delimitación integral (expresado, por ejemplo, en el “mapa” referido al ordenamiento) pero, al mismo tiempo, implica una sumatoria de resultados variables. Aún sin considerar la agresión externa, los territorios de las comunidades admiten numerosas intersecciones y derechos superpuestos. Es obvio que las soluciones operativas son admisibles, pero la sumatoria no es un simple proceso lineal.

Actualmente, a los títulos de propiedad, que a duras penas abordan lo colectivo comunitario, se le están sumando “condominios inter-comunitarios” (inscriptos también en el derecho civil) que adicionan nuevas reglas para los territorios compartidos reforzando aún más la lógica de la propiedad. En este caso se trata de una agregación un poco extraña desde la matemática, ya que es a la vez más y menos que la suma de sus partes. Así, es **más** (que la suma) cuando se incluyen las áreas compartidas y se considera el resultado desde la perspectiva de una comunidad; pero es **menos** (que la suma) cuando se tienen en cuenta las intersecciones. El territorio como sumatoria sin resultado único, también da cuenta de las expansiones y contracciones comunitarias. El territorio como suma de único resultado (igual a la suma de sus partes) sólo se corresponde con la lógica de las garantías de dominio frente a los externos. El riesgo es que sea esa misma lógica la que luego se superponga, tal vez se imponga, sobre otros aspectos de la territorialidad indígena.

¿Desarrollo territorial?

El concepto de desarrollo así como sus implicancias prácticas son cuestiones que están en discusión en el ámbito del Qullamarka. En ese marco, se entiende que *“hablar de desarrollo es muy complicado”* y se señalan las contradicciones que muestran los procesos migratorios desde las grandes ciudades hacia localidades o capitales del interior del país: *“Buenos Aires...es un lugar donde se puede decir que está desarrollado, porque están la ciudad urbanizada, tiene servicio de gas, de luz, de internet...hospitales cercanos, acceso a la educación; pero veo que mucha gente no le gusta esa forma de desarrollo”*.

⁹⁶ Opinión de dirigente del CIKDI en reunión del Qullamarka en Iruya (marzo de 2008).

Por otra parte se sostiene que *“se inventó la palabra desarrollo pensando en lo que es desarrollo económico productivo, y...ese desarrollo lleva a un terrible irrecuperable daño ambiental”*. De ahí, que en la presentación del Qullamarka en relación con la Ley de Bosques se reconozca *“la importancia de un ordenamiento territorial de bosques para contribuir a poner freno al gran desastre ecológico que se viene realizando desde hace mucho tiempo en nombre del desarrollo y del progreso, lo que, entre otras cosas, está haciendo que día a día hermanos de otras etnias sufran el desalojo y la fragmentación de su territorio por encontrarse en zonas con gran potencial para la agro industria y la explotación petrolera”*⁹⁷. Entonces, frente al progreso del desequilibrio ecológico se propone: *“buscar una armonía con la comunidad, con la Pachamama, con el ambiente, un bien vivir, donde me pueda encontrar bien, sosteniendo recuperando formas ancestrales de supervivencia; pero creo como todo andino que se puede incorporar algunas yapas”*⁹⁸ *que puede traer la ciencia; es decir buscar una armonía entre lo bueno de la forma de supervivencia que tenía el hombre andino, con toda la ritualidad, pero también hacerle algunas yapas donde se vea que el complemento de la tecnología no es lo mejor, sino que justamente es un complemento para lograr esa armonía y ese bien vivir en las comunidades y en los comuneros”*⁹⁹.

El territorio del ordenamiento.

En los párrafos que siguen se presenta información sobre la perspectiva territorial de las instituciones indígenas en relación con la aplicación de la Ley 26.331. Previo a ello daremos algunas referencias sobre esa Ley cuyo título es “Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de Bosques Nativos”. En otros sitios de este trabajo la Ley mencionada también se nombrará como “Ley de Bosques”, términos que fueron usados en forma indistinta. La Ley surgió ante la presión de distintas organizaciones preocupadas por la desmesurada tasa de destrucción forestal registrada en años recientes en Argentina y particularmente en provincias como Salta. Con su sanción se estableció la necesidad de realizar procesos de Ordenamiento de los Bosques Nativos (OTBN) en cada una de las provincias del país. El plazo para realizar los OTBN venció hacia fines del 2008 y coincidía con la prohibición de realizar cualquier tipo de desmonte (tala de bosque).

⁹⁷ Nota de Presentación del Qullamarka en relación al Ordenamiento Ambiental Territorial (noviembre de 2008).

⁹⁸ La yapa hace referencia a dar algo como añadido por sobre lo solicitado o pactado; también significa complemento en relación con una entidad completa. Esta palabra tiene su origen en el vocablo quechua “llapa” que podría traducirse como “todo”; en ese caso llapay correspondería a rebalsar.

⁹⁹ Entrevista a Milagros Domínguez.

El proceso de OTBN debía resultar en zonificar territorialmente *“el área de los bosques nativos existentes en cada jurisdicción de acuerdo a las diferentes categorías de conservación”*¹⁰⁰. El ordenamiento, que según el Artículo 6° debía realizarse por medio de un proceso participativo, incluía la asignación de tres categorías (I=rojo; II=amarillo y III= verde) según *“el valor de conservación del bosque nativo”*¹⁰¹. De esa manera se deberían reflejar cartográficamente, las posibilidades, o no, de realizar algún tipo de aprovechamiento. También se establecían sanciones para los infractores y fondos compensatorios para *“los titulares de las tierras en cuyas superficies se conservan bosques nativos”*¹⁰². En relación con los pueblos originarios, la Ley de Bosques menciona que: *“Todo proyecto de desmonte o manejo sostenible de bosques nativos deberá reconocer y respetar los derechos de las comunidades indígenas originarias del país que tradicionalmente ocupen esas tierras”*¹⁰³.

En coherencia con la concepción territorial que transcribimos en párrafos anteriores, en el marco del proceso de OTBN, el Qullamarka sostuvo que *“el monte no es un valor económico, no es un “recurso” a explotar, es nuestro bosque sagrado, nuestra Pachamama también, nuestra madre, donde habitan nuestras plantas deidad (plantas medicinales) que nos curan, al monte no se va por ir nomás, tiene su tiempo de ir, no se recoge una planta medicinal o un palo en cualquier tiempo, así como el monte nos cría, nosotros lo criamos también, hay como en todo y con todo en nuestra cultura una relación de profundo respeto, cariño y reciprocidad”*¹⁰⁴.

Como se mencionó, uno de los objetivos (desde el Estado) para con la realización del OTBN era establecer un sistema de pagos monetarios por conservación del monte. Ese enfoque se contrapone a la anteriormente mencionada *“relación de profundo respeto, cariño y reciprocidad”*. Aunque parece que esas contradicciones aún no se han debatido en profundidad hacia el interior de las organizaciones kollas, el debate plantea interrogantes no resueltos que consideran: *“qué más bien que nos paguen por los derechos ambientales que nosotros brindamos, que más bien que el Estado nos pague por la convivencia*

¹⁰⁰ Ley 26.331; artículo 4°.

¹⁰¹ Ídem anterior, artículo 9°.

¹⁰² Ídem anterior, artículo 35°.

¹⁰³ Ídem anterior, artículo 19°.

¹⁰⁴ Nota acompañando presentación del Qullamarka sobre el OTBN al Sr. Ministro de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Provincia de Salta (5/11/08).

*digna que hacemos con la naturaleza*¹⁰⁵. Por otra parte, también se señala que en las comunidades *“algunos hermanos tienen otra mentalidad y sacan (leña) sin reponer”*¹⁰⁶.

Además de expresar las diversas relaciones que se establecen con el monte dentro del territorio del Qullamarka, así como las contradicciones con aquellas prácticas que surgen de la concepción cultural que tiene el occidente moderno respecto de los recursos naturales, la participación del Qullamarka en el OTBN puede caracterizarse por la insistencia con que manifestaron que la cuestión territorial debía ser abordada en forma integral. Con las palabras de los dirigentes del Qullamarka: *“el territorio Kolla es uno solo en Iruya y en Santa Victoria, el territorio no es solamente el monte, para nosotros el territorio significa todo”; “que se marque el territorio, este es territorio aborigen y el gobierno no lo toca y nos tomamos tiempo para ponerle colorcito”*¹⁰⁷. Vale decir: se trata de un territorio integral, completo con la variedad de ambientes que lo integran y cuyo significado excede la dimensión ambiental.

Tal integralidad comprende al menos dos aspectos. Desde el Qullamarka se advierte: *“deben primero reconocer que se trata de un territorio indígena en su totalidad”*¹⁰⁸. Por lo tanto no corresponde aplicar las diferentes formas de ordenar (ej. la del Qullamarka o la de los técnicos del Ministerio de MAYDS¹⁰⁹) en un fragmento que pierde sentido fuera de la totalidad. Ligado con lo anterior se evidencia que el reconocimiento exigido al Estado, implica el reclamo de la regularización de los títulos de propiedad. De ahí que se insista desde el Qullamarka en que el ordenamiento para ellos es el “mapa”¹¹⁰. En ése mapa se delimita claramente el territorio reivindicado por el conjunto de las comunidades y se localizan cientos de sitios (entre comunidades y parajes), pero sin considerar una delimitación por zonas agroecológicas ni fronteras entre los territorios comunitarios. Ellos insistieron desde el inicio del OTBN en que antes de ordenar, es necesario que se regularice la situación de títulos comunitarios en la totalidad de la geografía incluida en su mapa. Tal reclamo no es insignificante ya que los procesos (no solamente en el ámbito del Qullamarka) de restitución de tierras indígenas y de otorgamiento de permisos de desmontes suceden a ritmos diferentes e implican resultados variables que incluyen la posibilidad de daños irreversibles. ¿Qué sentido tendría restituir los territorios indígenas cuando parte de sus recursos naturales, como los

¹⁰⁵ Dirigente de la mesa coordinadora del Qullamarka, ver transcripción de la reunión en Río Blanquito-Orán (julio de 2008).

¹⁰⁶ Ver transcripción de la reunión del Qullarmaka (enero de 2009).

¹⁰⁷ Palabras de dirigente de Tinkunaku en la reunión del Qullarmaka (julio de 2008). Lo del “colorcito” se refiere a la insistencia con pintar verde, amarillo o rojo las áreas en función de las posibilidades de uso.

¹⁰⁸ Ídem referencia anterior. Las “negritas” son mías.

¹⁰⁹ Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable.

¹¹⁰ Esto va a llevar a algunos “malentendidos” en la comunicación intercultural que se abordarán más adelante.

bosques, sean totalmente devastados? ¿Qué sentido tendría pagar por la conservación de los bosques nativos a aquellas personas que han obtenido los títulos de dominio de las tierras en base a la legitimación de los derechos de los conquistadores y de la colonia, en un país que esta celebrando el bicentenario de su independencia¹¹¹? En el plano de jerarquía de las normas, los derechos indígenas están reconocidos al máximo nivel posible (la Constitución Nacional e instrumentos equivalentes). Sin embargo, esto no parece ser suficiente siquiera para frenar al mismo Estado argentino, en este caso en el ejercicio de las competencias federales. Más adelante en este texto presentaremos opiniones de funcionarios del gobierno salteño que excusan sus responsabilidades en relación con sus incumbencias y en los plazos de aplicación del OTBN.

Son conscientes que dentro del Qullamarka hay comunidades que cuentan con títulos comunitarios junto con otras que no los tienen, y proponen una salida solidaria, el ordenamiento territorial en el marco de los derechos reconocidos como pueblo originario, por eso afirman *“si nosotros los del Tinku nos ponemos a pintar de rojito la quebradita y así...estamos matando al otro hermano que no tiene el título...el territorio ancestral es todo, empezando desde la parte baja hasta el último cerro, el dueño es el que ocupa, el que hace uso...estamos conscientes que el Qullamarka es nuestro...es la única base de sustento político y administrativo”*¹¹². Por ese motivo, y sumando otros reclamos, realizaron en noviembre de 2008 una manifestación pública que incluyó una marcha desde cada una de las comunidades de los valles hacia Salta Capital y la ocupación por cuatro días de la Casa de Gobierno provincial. En el marco de esa manifestación obtuvieron del Ministro de MAYDS una nota dirigida al gobernador de la provincia solicitando que se agilice la regularización de las situaciones de dominio de tierras en los valles. La manifestación mencionada había sido convocada teniendo en cuenta la fecha de presentación oficial de los resultados del OTBN en Salta. Más adelante en este trabajo retomaremos el tema y proporcionaremos algunas referencias adicionales.

Argentina reconoce desde 1994 y en su Constitución Nacional *“la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas... la personería jurídica de sus comunidades, la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan”*¹¹³. Asimismo la Constitución establece que se debe asegurar la participación de la población originaria *“en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás*

¹¹¹ O tal vez, los argentinos, tendríamos que reflexionar sobre el sentido de celebrar la independencia en el año 2010.

¹¹² Palabras de dirigente de Tinkunaku en la reunión del Qullarmaka en julio de 2008.

¹¹³ Constitución Nacional de la República Argentina (reformada en 1994), artículo 75 inciso 17.

*intereses que los afecten*¹¹⁴. Más recientemente, con la ratificación del Convenio 169 de la OIT “se entiende que cada vez que en cualquier ley, en cualquier resolución que se refiera a comunidades indígenas se hable de tierras, se habla del territorio, de tierras y territorios”¹¹⁵. A nivel de enunciados la Ley de Bosques es coherente con el marco jurídico nacional, sin embargo cuando se habla de participación y del efectivo reconocimiento de los derechos originarios, las prácticas suelen alejarse de los discursos.

En cada comunidad existen diferentes instancias de participación, con mecanismos de funcionamiento específicos. En algunos casos, las pautas organizativas escritas (estatutos) contemplan sanciones para quienes incumplan el mínimo de participación que implica la simple asistencia a las reuniones. Tal vez en relación con esta institucionalidad (pero obviamente derivada de la claridad política, del conocimiento sobre los intereses en juego y de la gravedad de la amenaza para con el patrimonio indígena), es que el Qullamarka sostuvo desde el comienzo del OTBN que no estaban dadas las garantías para que el proceso de ordenamiento fuera realmente participativo. Al inicio de la aplicación de la Ley de Bosques, expresaron: “No es lo mismo una empresa o un productor que nuestro derecho ancestral”¹¹⁶. La preocupación referida al posible incumplimiento de los derechos ya reconocidos por el Estado (que proponía el tratamiento de las comunidades como cualquier otro “grupo de interés”) se extendía a considerar que no estaba garantizada ni siquiera la asistencia de sus organizaciones y que su presencia en los talleres de consulta era muy minoritaria: “para el lanzamiento del taller éramos 5 indígenas entre 80 productores (en realidad grandes sojeros y empresarios forestales), más las ongs¹¹⁷, más todos los demás de Salta”¹¹⁸.

Tal vez intentando evitar que el diagnóstico inicial se convirtiera en una “profecía auto cumplida”, desde el Qullamarka acudieron a todas las convocatorias del OTBN tan masivamente como se lo permitieron los cupos de pasajes que ofrecieron desde el Ministerio de Medioambiente, aceptando recursos de instituciones de apoyo e involucrando algunos fondos propios. Durante todo el proceso se insistió en que la participación admitía variedad de significados. Desde las instituciones indígenas se advertían ciertos riesgos en la declaratoria de participación, estaban alertas a que “si no llevamos ninguna

¹¹⁴ Ídem anterior.

¹¹⁵ Entrevista al Dr. R. Solá, asesor jurídico del Qullamarka (diciembre de 2008).

¹¹⁶ Reunión del Qullamarka (marzo de 2008).

¹¹⁷ Ongs corresponde a organizaciones no gubernamentales.

¹¹⁸ Opinión de dirigente de Tinkunaku en reunión del Qullamarka (marzo de 2008).

propuesta, vamos no más y aplaudimos al final” y consideraban que, al menos, “hay dos grados de participación, por participar no más y por decidir por todos los que estamos acá y por el pueblo”; se interrogaron: “¿qué grado de participación vamos a tener cuando está en juego nuestro patrimonio?”¹¹⁹.

También hubo claridad en que la lógica del OTBN no era la propia: *“todo el marco legal y técnico está sustentado desde una cosmovisión muy distinta a la nuestra y a la cual le es muy difícil ver o vivenciar otras formas de relacionarse con la naturaleza”¹²⁰*; y que la Ley de Bosques *“es para ordenar nuestro territorio, pero nuestro territorio está ordenado... capaz que haya que ordenarlo para los papeles”¹²¹*. A medida que transcurría el ordenamiento, aumentaba el malestar: *“fui a una reunión pero no me pareció interesante, la metodología que ellos usan no sirve para que se entienda”; “en la mesa de debate están los técnicos, ellos están hablando por nosotros, eso no está bien”¹²²*. La sensación de fraude detrás de un proceso de participación que quedó en ficción fue generalizada, no sólo en el Qullamarka, también persisten conflictos relacionados con el proceso de OTBN en otras regiones y provincias de Argentina.

Si durante las consultas del OTBN se alertaba sobre la insuficiencia del proceso participativo, en el otorgamiento de concesiones de explotación minera que se están realizando desde diferentes instancias gubernamentales ni siquiera se están previendo escenarios donde representar algún teatro de consulta. Actualmente, aquellas organizaciones comunitarias que cuentan con asistencia jurídica intentan optar por la presentación de recursos de amparo fundamentados en el incumplimiento del Convenio 169 de la OIT.

¹¹⁹ Las tres citas corresponden a opiniones de dirigente de Tinkunaku en reunión del Qullamarka (marzo de 2008).

¹²⁰ Nota de Presentación del Qullamarka en relación al Ordenamiento Ambiental Territorial.

¹²¹ Opinión de dirigente de Tinkunaku en reunión del Qullamarka (julio de 2008).

¹²² Opiniones de dirigentes del Qullamarka y del pueblo Wichi, expresadas en reunión del Qullamarka (julio de 2008).

4.4. Discusión general.

"El mismo caudal de vida que corre, día y noche, por mis venas, corre por el mundo y danza en compás rítmico. Es la misma vida que salta de gozo por el polvo de la tierra, en innumerables briznas de hierba, que irrumpe en tumultuosas olas de hojas y de flores".

R. Tagore¹²³

Luego del análisis del Informe de Recursos Mundiales, se observa que ese documento constituye una alternativa integral y suficientemente abierta como para que desde distintas especificidades, incluidas aquellas que corresponden a los pueblos amerindios, se complemente, complete y proporcione contenido al marco general propuesto. El documento representa un avance que no es menor, especialmente si se considera el alcance y el campo de acción de las instituciones involucradas en su elaboración, así como el impacto que podrían tener esas propuestas en mejorar los medios de vida de miles de millones de personas.

Se ha señalado que la propuesta de RM es innovadora y propone una serie de desafíos, sin embargo interesa mencionar que la distinción entre oportunidades y amenazas, más allá de las ligadas exclusivamente al cambio climático, no están suficientemente claras y que en todo caso esos aspectos deben ser tenidos en cuenta particularmente por las organizaciones de base, indígenas y campesinas involucradas en forma directa en resolver sus propios problemas. Tal es así que lo que RM sugiere en términos de “liberación del potencial económico de los ecosistemas”, antes que una oportunidad podría ser considerada una amenaza (o un riesgo) e incluso una falta de respeto en relación con vínculos socio-ecológicos que antes que el mercado consideran la reciprocidad en los intercambios o sus dimensiones espirituales.

Seguramente habrá quien defienda que RM se refiere a la economía en sentido amplio y no exclusivamente en términos crematísticos pero teniendo en cuenta que desde el Informe del WRI se

¹²³ TAGORE, Rabindranath. 1955. "Gitanjali", Obra escogida, LXIX, traducido por Zenobia Comprubí de Jiménez, España, Editorial Aguilar, S.A., pág. 332.

consideran alternativas para resolver los acuciantes problemas de pobreza que padecen miles de millones de personas, es lógico que quepan dudas. Estas dudas parecen más razonables a la luz de las declaraciones del Embajador Pablo Solón del Estado Plurinacional de Bolivia, el 10/12/2010, que en la reciente COP 16 insistió en distinguir entre la necesidad de salvar los bosques junto con sus gentes y aquellas propuestas de convertir la conservación de la naturaleza en un negocio.

Conviene estar alerta a estos riesgos porque podría tratarse no de genuinas innovaciones y cambios de paradigma, sino de una especie de maquillaje verde para la pasada de moda “teoría del derrame”. No serán pocos quienes insistan con que ¿cuál es el problema con hacer negocios conservando los ecosistemas? De hecho durante el OTBN, algunos dirigentes indígenas sostuvieron: *“qué más bien que nos paguen por los derechos ambientales que nosotros brindamos, que más bien que el Estado nos pague por la convivencia digna que hacemos con la naturaleza”*¹²⁴. Lo que convendría considerar es que con las actuales reglas de juego y en el marco de marcadas asimetrías en la actual gobernanza, el negocio de la conservación apenas si derramará alguna gota sobre los territorios indígenas. No se trata de pesimismo, se trata de evitar que se repita la historia de América Latina y del Sur del mundo. Podrían decir que al menos en este caso, el “negocio” que se propone no es extractivo y que no dañará los ecosistemas; pero antes que lo digan consideraremos si eso es cierto. No sólo porque muchas veces si lo que cuenta es la rentabilidad, la reforestación podría realizarse con monocultivos que en nada sustituirían las funciones y los servicios ecológicos que proporcionan la yunga o el monte.

Si lo que precede a las acciones de conservación es el principio de rentabilidad monetaria ¿qué sitio queda para el cuidado de las relaciones sociales y espirituales con el territorio? En el Informe NoREED¹²⁵ se presentan varios casos documentando cómo el potencial de negocios detrás de la fijación de CO2 está dañando seriamente el tejido social en diferentes comunidades rurales del planeta. Conviene señalar que ese informe denuncia situaciones de empeoramiento de los medios de vida de muchos pobres rurales, derivada de la exclusión de sus territorios en el marco de acciones de “conservación” que involucran a las mismas instituciones que elaboraron el documento de RM.

¹²⁴ Dirigente de la mesa coordinadora del Qullamarka, reunión en Río Blanquito-Orán (julio de 2008).

¹²⁵ Informe elaborado por ONGs que denuncian los riesgos detrás de las propuestas REED (Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación) en términos de mercantilización de la naturaleza y mayores injusticias ambientales; ver también <http://www.grap.org.br/2010/12/14/ha-um-avanco-enorme-na-mercantilizacao-da-natureza-entrevista-a-silvia-ribeiro>

Retomando la reflexión sobre la “teoría del derrame”, a esta altura existe suficiente consenso acerca de que es comprobablemente falsa y da lo mismo que la expectativa de derrame provenga del crecimiento de industrias contaminantes o de algún tipo de negocio “verde” como los REED. Ceder a la mercantilización de los territorios y a la de-sacralización de los vínculos que aún interconectan a las comunidades indígenas con sus montes (con “su momento de ir”), con sus vertientes (“a quien hay que saludar”) y con sus cerros (“bravos” a quienes hay que respetar); es obviamente una decisión que corresponde a los involucrados. Aquí sólo señalar que las garantías para que los beneficios se repartan en forma equitativa no están dadas, ni el NOA como puede observarse en relación con el proceso de OTBN, ni en muchas partes del Sur del planeta. Más aún, los dirigentes del Qullamarka coincidieron en el planteamiento que recientemente realizó el equipo de Evo Morales, presidente de Bolivia; en la COP 16: mientras no estén dadas las garantías suficientes es preferible que no haya acuerdo, es mejor que no se haga “negocio” dado que las posibilidades de recibir algún beneficio varían entre nulas y mínimas.

Tanto en la descripción de las relaciones territoriales que involucran a las comunidades indígenas como en las palabras de sus dirigentes y en documentos de la institución que las integra a nivel regional, puede observarse que se trata de sociedades que no comparten plenamente los fundamentos que los integrarían totalmente en la economía formal. Sin embargo, no por ello están absolutamente aisladas de las economías a escala regional, nacional o mundial. Más aún, es probable que muchos comuneros a diferencia de los que expresa el dirigente del Qullamarka (en relación con el desarrollo y la modernidad) aún sueñen con los beneficios que les traerían una mayor inserción en el sistema capitalista y las posibilidades de obtener mayores ingresos y consumos que a ello se asociaría.

No sabemos si la escasez de relaciones mercantiles en los valles del noroeste argentino corresponde a una exclusión deseada o impuesta a los comuneros. Aún así, la salida a la pobreza que sostiene RM se relaciona con promover una mayor integración de las comunidades rurales en los distintos niveles económicos, incluido explícitamente el mundial. Nuevamente, la decisión sobre esas cuestiones correspondería en última instancia a los involucrados. En estas páginas, sólo retomar las palabras de Rist (2002) cuando especula al respecto de las posibilidades de fortalecer la autonomía social (en términos de self-reliance) y considera alternativas a la actual división del trabajo y a la creciente multiplicación de los intercambios comerciales.

Rist (2002) sostiene que: “la situación sería otra si la self-reliance pudiera alcanzar el mismo grado de generalización que el sistema mercantil. *La hipótesis implica no reservar la estrategia de la autonomía social a los países del Sur sino hacer un sistema global en el que cada uno se esforzara en reducir las desigualdades sociales y en sacar partido de sus propios recursos para procurarse las comodidades de la existencia.* En lugar de promover el comercio internacional, se intentaría reducir su importancia; más que actuar sobre las diferenciales de productividad a corto término, según las reglas de la economía de casino que rigen los mercados financieros, las inversiones se concentrarían en el aprovechamiento de los recursos locales; el medio ambiente estaría controlado por aquellos que dependen de él y no hipotecado a propietarios lejanos que lo utilizan mal, etc.” Tal vez utópica pero al menos coherente con los planteos de decrecimiento indispensables para transitar caminos de sostenibilidad real.

Claramente fortalecer la autonomía social es distinto de promover una mayor integración al mercado. Las comunidades indígenas han desarrollado estrategias que combinan tanto cuestiones de autonomía como de integración y en ellos también han manifestado sus capacidades de aprendizaje y de sortear positivamente situaciones *a priori* adversas o cambiantes. Tal es así que en momentos críticos de la reciente economía en Argentina (ej. los conocidos cacerolazos y corralitos del 2001; el desabastecimiento alimentario del 2008), en las comunidades andinas del NOA pocos cambios se observaron en relación con la seguridad alimentaria de la población. De ahí que se insista con la hipótesis que motiva el inicio de este trabajo: la resiliencia de las comunidades indígenas de los valles salteños reside en las relaciones territoriales que han construido y cuyas profundas raíces anudan cuestiones espirituales con redes sociales y ecológicas.

Tal vez, las habilidades propias y el aislamiento geográfico en que se encuentran los comuneros de los valles andinos del NOA podrían haber determinado que, a diferencia de otras poblaciones andinas, se haya conservado cierta libertad de gobernanza sobre sus territorios; de forma tal que al igual que algunos pueblos amazónicos y hasta tiempos muy recientes: “su relación con la naturaleza no estaba, como hoy, mayormente determinada por decisiones externas sino por capacidades, actitudes y decisiones propias” (Chirif y García Hierro, 2008).

Constituiría una ingenuidad, casi irresponsable, no advertir que luego de reconocer la finitud de la biosfera y a partir del convencimiento de que hay que evitar repetir en el Sur del planeta “los desafueros que han marcado el crecimiento” en el Norte rico (Taibó, 2009), cualquier acción coherente y de escala

suficiente para abordar el problema de la pobreza, en toda su magnitud, complejidad y urgencia, requiere la puesta en marcha de otras relaciones socio-económicas. En ese marco resulta impostergable reconocer que hay que redistribuir. Redistribuir tiempo de trabajo, para que todos podamos acceder a un trabajo digno y para que todos podamos trabajar para vivir en vez de vivir para trabajar. Redistribuir el acceso a la tierra para expandir las posibilidades de autosuficiencia alimentaria a pequeña escala lo cual permitiría evitar o, al menos reducir, los costos ambientales del transporte de alimentos.

Sólo si previamente se instauran otras relaciones socio-económicas, la mayor inserción de la población rural pobre del planeta en las economías nacionales y globales (tal como propone el WRI) tendría algún sentido más allá de extender la mercantilización de la vida y de los conocimientos colectivos, hacia ámbitos donde aún no está presente. Antes que impulsar la inserción económica de las miles de millones de personas que subsisten en la economía informal, es preciso que los Gobiernos nacionales y las agencias de cooperación concentren esfuerzos y recursos en lograr que la justicia social realmente arrincone al economicismo (Taibó, 2009). Tal como propone el Manifiesto de la UNIA sobre el papel de la ciencia y el arte ante el cambio global, en el 1er Foro Internacional de Saberes para el Cambio: “Frente a las prácticas depredadoras e injustas, es preciso recuperar... el valor intrínseco de la vida, los bienes comunes, los nexos de reciprocidad, la gratuidad de los intercambios, las múltiples formas de resolver problemas sin pasar por el mercado”. Porque como se interroga Rist (2002) aún “queda por saber si el sistema dominante podría sobrevivir a la secesión de la mayoría”.

¿Cómo no estar de acuerdo con el Informe de RM cuando sostiene la necesidad de crear propiedad, en sentido amplio y garantizando sus beneficios a quienes han sido sistemáticamente privados de ellos, al mismo tiempo que se fortalecen sus capacidades (reconocidas y pre-existentes)? ¿Cómo no estar de acuerdo con que los procesos participativos son lentos y constituyen un complejo desafío al momento de proponer diálogos interculturales con pretensión de evitar farsas y frustraciones? En gran medida el acuerdo en esas cuestiones fundamenta esta memoria ya que el examen de los elementos que incluye la perspectiva territorial de las comunidades indígenas es base del reconocimiento de sus valores, capacidades y pre requisito para proponer instancias de dialogo participativo y respetuoso. Aquí, resaltar que entre las propuestas del abordaje participativo y las ficciones de dialogo (como la ejemplificada en el OTBN) deben mediar más que buenas intenciones, recursos humanos y financieros concretos, pero más especialmente TIEMPO. Un recurso que en su devenir no es renovable sino a costa de una sucesión de oportunidades que pasan de largo o de daños que de acentuarse arriesgan situaciones irreversibles.

Corresponde señalar que el Informe de RM, al insistir en la propiedad de la tierra en su sentido amplio, compatibiliza las demandas indígenas en materia de territorio, no sólo en el Qullamarka sino en diferentes regiones del planeta. Otro acierto, corresponde con la gestión de los SES, lo cual permite superar las visiones fragmentarias que aún caracterizan diversas instituciones relacionadas con la conservación de la naturaleza y/o el alivio de la pobreza rural. Sin embargo, una omisión difícil de sostener en el documento de RM es aquella que calla los vínculos de la vulnerabilidad de la población rural y pobre, en relación con las agresiones cada vez más voraces de las empresas ligadas a emprendimientos extractivos. Las “industrias” extractivas de madera, petróleo y minería acechan los territorios indígenas y campesinos en el Sur del planeta, no sólo roban la riqueza de los pobres sino que insisten en devastar el hábitat territorial junto la salud individual y social, de amplias poblaciones rurales.

5. Conclusiones.

La reflexión que incluye el presente trabajo se dirige a quienes honestamente esperan encontrar ese territorio sagrado, y vital, que frecuentemente se expresa en los desencuentros. Tal vez, con este texto, se continúan búsquedas en las que lo esencial, como escribió el aviador, son esos lazos que permanecen invisibles a los ojos¹²⁶. Aquí se abriga la esperanza de facilitar caminos que favorezcan instancias de diálogo intercultural, tan necesarias como urgentes para abordar los desafíos del cambio global. Esa es la dirección en la que se presentan las siguientes conclusiones:

1. En la actualidad amplias geografías, aún habitadas por pueblos indígenas se constituyen en territorios alternativos a la homogenización dominante. Allí aún queda sitio para que la diversidad, humana y “natural”, pueda concebirse como base para las conversaciones y como fuente de inspiración para admirar lo propio y lo ajeno. Es en esos espacios dónde la participación también podría asumirse como creatividad para mezclar diferencias, incluidas las que corresponden a los enfoques de resiliencia y territorialidad.
2. El trabajo que se desarrolla en las páginas anteriores muestra que el enfoque de resiliencia, tal como se propone desde el WRI, puede compatibilizarse con eventuales propuestas de gestión de los ecosistemas inclusivas de las perspectivas territoriales de los pueblos indígenas. Se espera que esta memoria contribuya en una compatibilización de enfoques que sea respetuosa de las relaciones que las poblaciones rurales, establecen con sus territorios. Las condiciones mencionadas resultan indispensables para fortalecer la resiliencia de los socio-ecosistemas y abordar la problemática del cambio global en forma adecuada. En particular el enfoque analizado, resultaría adecuado para integrar los elementos observados en la relación pueblo-territorio en los valles andinos del norte de Argentina con vistas a desarrollar alternativas de gestión sostenibles.
3. La exploración de la historia ambiental en la cuenca del Alto Bermejo evidencia que las raíces de la resiliencia de las comunidades andinas, actualmente integradas en el Qullamarka, se

¹²⁶ Parafraseo de lo escrito por Antoine Saint Exupery en “El principito”.

extienden en el tiempo a través de un proceso de variados y complejos aprendizajes. Parece probable que la larga historia de despliegue de capacidades de adaptación, que involucra en múltiples dimensiones a los pobladores de los valles salteños sea resultado (en términos dialécticos) de la forma y el contenido que toma la territorialidad indígena en el área.

4. La territorialidad indígena, esa especial e inquebrantable relación de un pueblo con su territorio, es expresión de co-evolución; de una forma particular de comprender e interactuar con el espacio. Al mismo tiempo que la territorialidad constituye una manifestación de capacidades, enmarca vivencias emotivas y afectos. En este trabajo se apoya la idea de que son éstos últimos quienes anteceden y condicionan las acciones de las sociedades humanas con sus entornos.
5. En las comunidades andinas de los valles salteños, la relación entre la población y su territorio manifiesta vivencias y sentimientos, puntos de vista, persistencia de ciclos y ritmos. Desde esos ámbitos el territorio indígena encuentra oportunidades para definirse como integralidad y en integración. De la comprensión de esa totalidad dependerán los resultados que las actividades de cooperación puedan alcanzar en términos de construcción de resiliencia y mejoramiento de las condiciones de vida de la población.
6. En este trabajo se muestran algunas hebras de la compleja trama de relaciones intra e inter-comunitarias que entrelaza la totalidad de la geografía de los valles de altura salteños. Las redes sociales, los patrones de transhumancia estacional asociados con la cría de ganado, los senderos que atraviesan los cerros y conectan los sitios sagrados, los detallados conocimientos sobre especies medicinales, entre otras expresiones cotidianas de territorialidad, exceden los límites de las tierras comunitarias. Esa trama da cuenta de un patrón de relaciones, que desde hace siglos construye la resiliencia de numerosos socio-ecosistemas de los Andes Centrales. Nuevamente, esta investigación permite afirmar que es en ese patrón donde se requiere fundamentar las acciones tendientes a fortalecer los medios de vida de las comunidades andinas.
7. En muchas ocasiones, la riqueza de los pobres reside precisamente en que han logrado resguardar gran parte de la vida (propia y de las sociedades no-humanas con quienes comparten el tiempo y sus territorios), fuera del economicismo y de la lógica de acumulación

del capital monetario. Esa riqueza es la que proporciona los valores y principios para construir resiliencia. De ahí la importancia de insistir en que las raíces de la resiliencia de los socio-ecosistemas de los valles andinos del norte de Argentina forman parte de un complejo tejido que entrelaza a muchas comunidades rurales con sus territorios.

8. Difícilmente se podrían comprender los territorios indígenas si no se rompe con el reduccionismo y el sesgo antropocéntrico que lamentablemente caracterizan muchas de las intervenciones con vistas a abordar la problemática de la pobreza y la conservación ambiental en áreas rurales. Esas rupturas, junto con aperturas a propuestas realmente interculturales, resultan indispensables para abordar los desafíos del cambio global en forma adecuada. Si se quiere recorrer algún camino de sostenibilidad resulta indispensable recordar que es posible aprehender los territorios como ámbitos vivos y emotivos. Desde las múltiples dimensiones de la sostenibilidad podrían encontrarse aquellos territorios que, más y antes que proveedores de bienes, constituyen espacios sagrados donde sigue siendo tiempo de celebrar la vida.



6. Bibliografía.

- Apffel-Marglin, F. 2004. Criar juntos mundos vivos y vivificantes. Conversaciones entre lo andino y lo moderno. Centro para la Biodiversidad y la Espiritualidad Andino Amazónica. Waman Wasi / CILA. Lamas, Perú. 185 pp.
- Andreski, S. 1975 (en Naredo, 2006) Les sciences sociales: sorcellerie de temps modernes? Paris, PUF.
- Arrow, K.; Bolin, B., Costanza, R., Dasgupta, P., Folke, C., Holling, C.S. 1995. Economic Growth, carrying capacity and the environment. *Ecological Economics*, 15 (2):91-95.
- Auge, M. 1995. Los 'no lugares'. Espacios del anonimato. 2ª edición. Gedisa. Barcelona. España.
- Baied, C.A.; y J.C. Wheeler. 1993. Evolution of high andean puna ecosystems: environment, climate, and culture change over the last 12000 years in the Central Andes. *Mountain Research and Development*, 13 (2): 145-156.
- Bauer, B.S. 2000. El espacio sagrado de los Incas: el sistema de Ceques del Cuzco. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, Perú. 239 pp.
- Berberian, E.E. y A. Nielsen. Albeck, M.E. Historia argentina prehispánica. Tomo 1. Editorial Brujas
- Berkes, F.; Colding, J. y C. Folke. 2003. Navigating Social-ecological Systems: Building Resilience for Complexity and Change. Cambridge University Press, UK.
- Berkes, F. y C. S. Seixas. 2005. Building Resilience in Lagoon Social-Ecological System: A Local-level Perspective. *Ecosystem* 8: 967-974.
- Capra, F. 1996. La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Barcelona, España.
- Casanova, E. 1930. Excursión arqueológica al Cerro Morado, Iruya, Salta, en Notas del Museo Etnográfico 3. UBA, Buenos Aires.
- Chamochumbi, W. 2005. La Resiliencia en el desarrollo sostenible. Ecoporal: <http://www.ecoport.net/content>.

- Chirif, A. y P. García. Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía. Copenhague: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas. IWGIA, 2007.
- Cortazar, J. 1981. El libro de Manuel. Bruguera. Barcelona, España.
- Costanza, R. y B.C. Patten. 1995. Defining and predicting unsustainability. *Ecological Economics*, 15: 193-196.
- Denevan, W.M. 1995. Prehistoric agricultural methods as model for sustainability. *Advances in Plant Pathology*, 11 (1995):21-43.
- Descola, P. 1997. Las cosmologías indígenas de la Amazonía. *Mundo Científico*, 175: 60-65.
- Echeverri, J.A. 2004. "Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?" en *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno* / Surrallés, A. y P. García Hierro; editores (Documento, 39). Copenhague: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas. IWGIA. P. 259-275: tab., 344 páginas.
- FAO. 2005. Un enfoque para el desarrollo rural: Desarrollo Territorial Participativo y Negociado (DTPN). http://www.fao.org/sd/dim_pe2/docs/pe2_050402d1_es.pdf.
- Folke, C.; Carpenter, S. y T. Elmqvist. 2002. Resilience for sustainable development: Building adaptative capacity in a world of transformations. Paris: International Council for Scientific Unions (ICSU), Rainbow Series Nº 3. <http://www.sou.gov.se/mvb/pdf/resiliens.pdf>.
- Fundación IPADE. 2007. Los Objetivos de Desarrollo del Milenio y el Cambio Climático. Madrid. Documento en Internet: http://www.pobrezacero.org/objetivos/documentos/cambio_climatico_odm.pdf
- Galeano, E. 1988. Las venas abiertas de América Latina. Siglo veintiuno editores, SA. 54ª edición (1971) Argentina.
- García, E. 2006. El cambio social más allá de los límites al crecimiento: un nuevo referente para el realismo en la sociología ecológica. *Aposta Revista de Ciencias Sociales* Nº 27 (abril de 2006).

- García Gascón, J.L. 2008. Sobre desarrollo, cooperación y sostenibilidad. Algunas reflexiones y aportes desde la complejidad, la ética y la diversidad. Premio Federico Mayor Zaragoza a la Creación Artística y Científica de la Universidad de Granada; Modalidad Ensayo. Edita Universidad de Granada. Motril (Granada), España. 140 pp.
- Gasché, J. 2004. "Una concepción alternativa y crítica para proyectos de desarrollo rural en la Amazonía" en Crítica de proyectos y proyectos críticos de desarrollo: una reflexión latinoamericana con énfasis en la amazonía / Gasché, Jorge. Éd. Iquitos: Instituto de investigaciones de la Amazonía peruana. IIAP, p. 105-118: bibl. 118 pp.
- Gunderson, L.H. y C.S. Holling (Eds). 2001. Panarchy. Understanding transformations in human and natural systems. Washington DC: Island Press.
- Harris, O. 1987. Labour and produce in ethnic economy. Northen Potosí, Bolivia. En Lechmann (comp.) Ecology and exchange in the Andes. Cambridge: Cambridge University Press. 45 p.
- Holling, C.S. 1973. Surprise for science, resilience for ecosystems, and incentives for people. Ecological Applications. 6: 733-735.
- Holling, CS. 1996. Resilience and stability of ecological systems. *Annual Review of Ecological System*. 4: 1-23.
- Langer, E. y V.Conti. 1991. Circuitos comerciales tradicionales y cambio económico en los Andes Centromeridionales 1830-1930, en Desarrollo Económico 31/121.
- Latouche, S. 2007. Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa. Colección Más Madera. Icaria Editorial. Barcelona, España.
- Lauer, W. 1993. Human development and environment in the Andes: a geoecological overview. *Mountain Research and Development*, 13(2): 157-166.

- Leff, E. 2006. Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes. Siglo XXI Editores. 56 pp.
- Murra, J.V. 1978. La organización económica del estado inca. 6ª edición. Madrid, España. Siglo xxi, 270 p.
- Naess, A. 1996. Living a Life that Reflects Evolutionary Insight. *Conservation Ecology*. 10 (6): 1557-1559.
- Narby, J. 1989. Visions of land: The Ashaninka and resource development in the Pichis Valley in the Peruvian Central Jungle. Stanford University. 363 pp.
- Naredo, J.M. y F. Parra (Eds.) 2000. Economía, ecología y sostenibilidad en la sociedad actual. Siglo XXI de España Editores, SA. Madrid, España. 231 pp.
- Naredo, J.M. 2009. Luces en el laberinto. Autobiografía intelectual. Alternativas a la crisis.[Reflexiones con Óscar Carpintero y Jorge Riechmann]. Los libros de la catarata. Madrid, España. 262 pp.
- Naredo, JM. 2006. Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas. Siglo XXI de España Editores SA. Madrid, España. 271 páginas.
- Oliveto, G. y B. Ventura. 2009. Dinámicas poblacionales de los valles orientales del Sur de Bolivia y el Norte de Argentina, siglos XV a XVII. Aportes etnohistóricos y arqueológicos. *Población y sociedad* Nº 16. pp. 119-150.
- Parodi, L. 1998. La agricultura aborígen argentina. EUDEBA. Buenos Aires, Argentina. 2da Edición. 45 pp.
- Pérez Serrano, G. 1998. Investigación cualitativa. Retos e interrogantes. II Técnica y análisis de datos. Editorial La muralla SA. Madrid, España.
- Postel, S.L.; Daily, G.C. y P.R. Ehrlich. 1996. Human appropriation of renewable fresh water. *Science*, 271 (2): 785-788.
- Rappaport, J. 1989. "La geografía y la concepción de la historia de los Nasa" en Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Surrallés, A. y P. García Hierro; editores (Documento, 39). Copenhague: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas. IWGIA. 2004. 344 páginas.

- Reboratti, C. 1998. El Alto Bermejo. Realidades y conflictos. Editorial La Colmena. Buenos Aires, Argentina. 216 pp.
- Riechmann, J. 2009. La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención. Los libros de la catarata. Madrid, España. 317 pp.
- Riechmann, J. 2003. Biomímesis: el camino hacia la sustentabilidad. Los libros de la catarata. Madrid, España. pp.
- Riechmann, J. 2005. Todos los animales somos hermanos. Los libros de la catarata. Madrid, España. 357 pp.
- Riechmann, J. 2008. "Aire en el aire, agua en el agua, el mundo dentro del mundo" en Conversaciones entre alquimistas. Tusquets Editores. Barcelona, España. 2ª edición.
- Riechmann, J. 1999. Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad. Los libros de la catarata. Madrid, España. 2da. Edición. 372 pp.
- Rist, G. 2002. El desarrollo: historia de una creencia occidental. Los libros de la catarata. Madrid, España. 313 pp.
- Rostworowski, M. 2004. Los Incas. El Comercio Ediciones. Lima, Perú.
- Rostworowski, M. 2009. Historia del Tahuantisuyu. Instituto de Estudios Peruanos. 6ta. Reimpresión (2da Edición 1999). Lima, Perú. 359 pp.
- Ruiz, M. 2004. Articulación del territorio en el altiplano jujeño. Argentina. Períodos de Desarrollos Regionales (1000-1430 dC). Tesis para optar por el título de Magister en Ciencias Sociales. FLACSO-Ecuador. Centro Regional de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas". Cusco, Perú.
- Sánchez de Lozada, D.; Baveye, P. y S. Riha. 1998. Heat and moisture dynamics in raised field systems of the lake Titicaca region (Bolivia). *Agricultural and Forest Meteorology*,. 92: 251-255.
- Santos Granero, F. 1998. Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente *yanesha*. *American ethnologist*. 25 (2) pp. 128-148.

- Schama, S. 1995. *Landscape and Memory*. Londres: Harper Collins.
- Sempere, J. 2006. ¿Cuál es la herencia y cuál es el futuro del ecologismo?, mientras tanto 100. Barcelona, España. pp 69-70.
- Seixas, C.S. y F. Berkes. 2003. Dynamics of social-ecological changes in a lagoon fishery in Southern Brazil. In: Berkes F, Colding J y C Folke; Eds. *Navigating social-ecological systems: building resilience for complexity and change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sierra Bravo, R. 1975. *Técnicas de investigación social*. Paraninfo. Madrid, España; en Ander-Egg, E. 1993. *Técnicas de investigación social*. Editorial Magisterio del Río de la Plata. 23° edición. Buenos Aires, Argentina.
- Surrallés, A. y P. García Hierro; editores. 2004. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas. IWGIA. 344 páginas.
- Surrallés, A. "Horizontes de intimidad. Persona y percepción del espacio entre los candoshi" en *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Surrallés, A. y P. García Hierro; editores (Documento, 39). Copenhague: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas. IWGIA. 2004. 344 páginas.
- Taibó, C. 2009. *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Los libros de la catarata. Madrid, España. 158 pp.
- Tapia, W., Ospina., Quiroga., Gonzales J., Montes C., 2009. *Ciencia para la sostenibilidad en Galápagos: el papel de la investigación científica y tecnológica en el pasado, presente y futuro del archipiélago*. Parque nacional Galápagos. Universidad Andina Simón Bolívar. Universidad Autónoma de Madrid y Universidad San Francisco de Quito. Ecuador.
- Toledo, V. 2006. *Ecología, espiritualidad y conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*. Jitanjáfora Mªrelia Editorial-Red Utopía, A. C. Gaia Serie I. 175 pp.
- Ventura, Beatriz N.: *Arqueología de los valles orientales a las serranías de Zenta y Santa Victoria*, Salta, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1999.

- Ventura, B. 1991. Síntesis de las investigaciones arqueológicas en el sector norte de las Selvas Occidentales, en Arqueología 1. Buenos Aires, Argentina.
- Ventura i Oller, M. 2002. "Sendas de unión entre mundos. El espacio Tsachila" en Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Surrallés, A. y P. García Hierro; editores (Documento, 39). Copenhague: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas. IWGIA. 2004. 344 páginas.
- Vitry, C. 2001. Los inkas y el paisaje. Organización geopolítica y religiosa del territorio prehispánico. Ponencia presentada en el Tercer Encuentro Internacional Alexander Von Humboldt. 15 al 19 de octubre de 2001. Salta, Argentina. Publicado en Actas, versión digital.
- Viveiros de Castro. 2002. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena, en *A inconstância da alma selvagem*. Cosac y Naify. Sao Paulo, Brasil. pp. 345-400.
- Wright, K.R. 2008. Tipón. Obra maestra de la ingeniería hidráulica del imperio de los Incas. Universidad Nacional de Ingeniería; Dirección de Cultura; Universitat Ramón Llull; Cátedra Unesco. 2da. Edición. Lima, Perú. 155 pp.
- Zimmerer, K.S. 1995. The origin of Andean irrigation. *Nature*, 378: 481-483.
- Zuidema, R. T. 1995. El Sistema de Ceques del Cuzco: La Organización social de la capital de los incas. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Reimpresión de la 1era edición de 1964. Lima, Perú.